De wijsbegeerte der wetsidee

Boek I. De wetsidee als grondlegging der wijsbegeerte

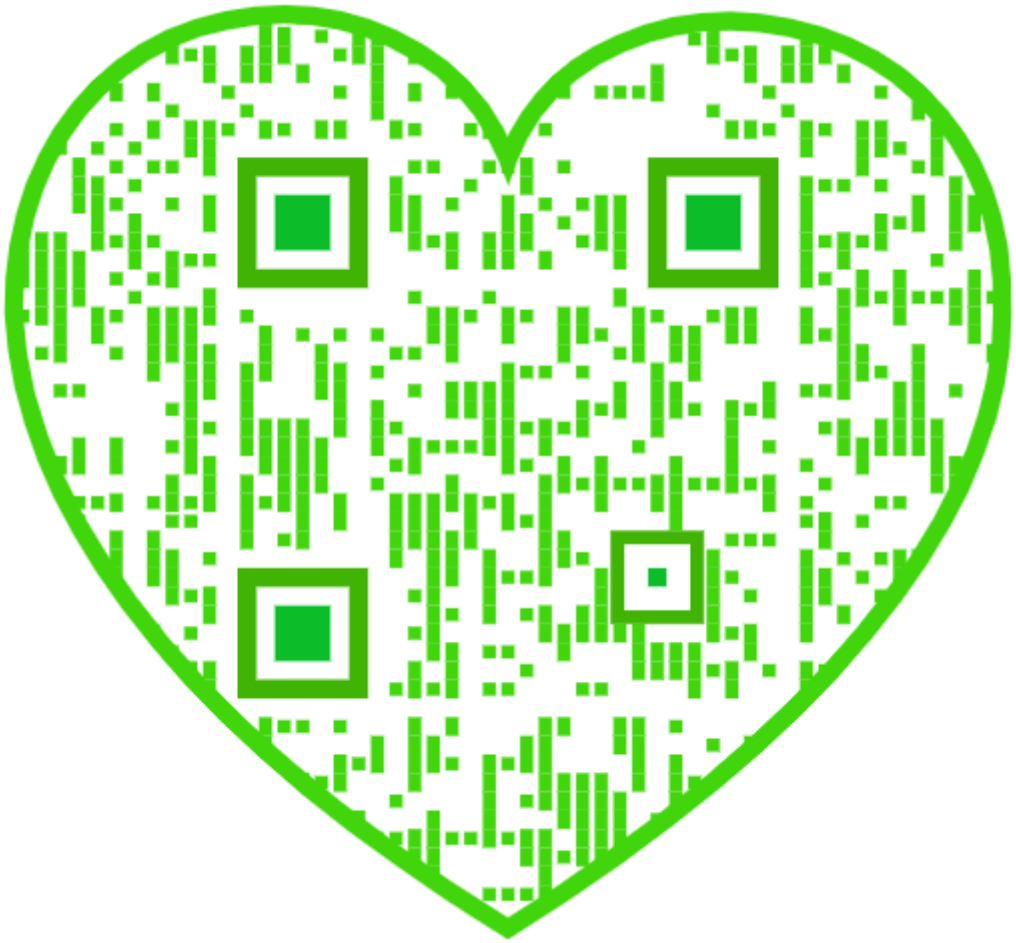
H. Dooyeweerd

bron
H. Dooyeweerd, *De wijsbegeerte der wetsidee. Boek I. De wetsidee als grondlegging der wijsbegeerte*. H.J. Paris, Amsterdam 1935

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/dooy002wijs01_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de gebruiksvoorwaarden.

dbnl digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren



Voorwoord

Nu datgene, wat ik als mijn levenswerk mag beschouwen, de grondlegging en systematische uitbouw van de ‘Wijsbegeerte der Wetsidee’, zijn eerste voorloopige afsluiting heeft mogen vinden, en ik het omvangrijke werk in zijn tegenwoordigen vorm het licht kan doen zien, wil ik in de eerste plaats uiting geven aan mijn innige dankbaarheid jegens God, die mij vergund heeft dezen arbeid, ondanks alle aanvankelijk mij vaak onoverkomelijk schijnende moeilijkheden, te voltooien. En in de tweede plaats wil ik hier mijn groote erkentelijkheid betuigen aan het Bestuur van de Dr Kuyperstichting, die de uitgave van dit werk, dat in deze moeilijke tijdsomstandigheden voor den uitgever uiteraard een groot risico met zich brengt, mede mogelijk heeft helpen maken.

Het is eerst na veel aarzeling en na talrijke omwerkingen van den geheelen opzet, dat ik kon besluiten het systeem dezer nieuwe wijsbegeerte aan het licht der openbaarheid prijs te geven. De eerste, nog zeer rudimentaire conceptie ervan was bij mij reeds gerijpt vóór mijn komst aan de Kuyperstichting te 's Gravenhage.

Aanvankelijk sterk onder den invloed eerst van de Neo-Kantiaansche wijsbegeerte, later van HUSSERL's phaenomenologie, beteekende het groote keerpunt in mijn denken de ontdekking van den religieuzen wortel van het denken zelve, waardoor mij een nieuw licht opging over de doorloopende mislukking van alle, aanvankelijk ook door mijzelf ondernomen, pogingen een innerlijke verbinding tot stand te brengen tusschen het Christelijk geloof en een wijsbegeerte, die geworteld is in het geloof in de zelfgenoegzaamheid der menschelijke rede.

Ik ging verstaan, welke centrale beteekenis toekomt aan het

‘hart’ dat door de Heilige Schrift telkens weer als de religieuze wortel van heel het menschelijk bestaan wordt in het licht gesteld.

Vanuit dit centrale Christelijk gezichtspunt bleek mij een omwenteling in het wijsgeerig denken noodzakelijk van zoo radicaal karakter, dat KANT's ‘Copernicusdaad’ daartegenover slechts als een *periphere* kan worden gequalificeerd. Want hier is niet minder in het geding dan een relativeering van heel den tijdelijken kosmos zoowel in zijn zgn. ‘natuur’-zijden als in zijn zgn. ‘geestelijke’ zijden tegenover den religieuzen wortel der schepping in Christus. Wat beteekent tegenover deze Schriftuurlijke grondgedachte een omwenteling in de beschouwing der werkelijkheid, welke de ‘natuur’-zijden der tijdelijke realiteit relativeert ten opzichte van een theoretische abstractie als KANT's ‘homo noumenon’ of zijn ‘transcendentaal denksubject’?

In het licht der Schrift bleek de geheele instelling van het wijsgeerig denken, welke dit laatste als zelfgenoegzaam proclameert, een standpunt in den af-val van de ware menschelijke zelfheid, wijl het in wezen het denken aftrekt van de goddelijke openbaring in CHRISTUS JEZUS.

De eerste consequentie van het Schriftuurlijk gezichtspunt in zake den wortel van heel de tijdelijke werkelijkheid was een radicale breuk met de wijsgeerige realiteitsbeschouwing, welke in het door mij zoo genoemde immanentie-standpunt wortelt.

De ontdekking der wijsgeerige grond-idee, welke aan ieder wezenlijk wijsgeerig denken ten grondslag ligt, maakte het mogelijk de verschillende theoretische opvattingen over de structuur der werkelijkheid, welke in de heerschende immanentie-philosophie ontwikkeld zijn, in hare afhankelijkheid van een boventheoretisch, religieus apriori te doen zien en de critiek op een veel dieper liggend plan in te zetten, dan op het immanentiestandpunt mogelijk is.

Wanneer de tijdelijke werkelijkheid zelve zich niet *neutraal* kan verhouden ten aanzien van haar religieuzen wortel, wanneer m.a.w. de geheele gedachte aan een starre realiteit van een tijdelijken kosmos ‘an sich’ op een fundamenteele misvatting berust, hoe

zal dan nog langer in ernst kunnen worden geloofd aan een religieuze neutraliteit van het theoretisch denken?

De ontwikkeling en doorvoering van het aan de immanentiephilosophie innerlijk vreemde, wel het eerst door KUYPER zoo gevatte, kosmologisch grondprincipe der *souvereiniteit in eigen kring*, dat een fundamenteele rol vervult in de wetsidee der nieuwe wijsbegeerte, was geheel afhankelijk van de nieuw gewonnen Christelijk-religieuze grond-instelling in de philosophie.

Op dezen grondslag rust de *algemeene theorie der wetskringen*, welke door mij in het tweede Boek wordt ontwikkeld.

De eerste conceptie dezer theorie was gewonnen na de ontdekking van de innerlijke structuur der tijdelijke zin-modaliteiten, welke ik reeds in mijn inaugureele oratie (1926) kon verwerken.

Het is met name de *uitwerking* dezer theorie, welke mij voor ongedachte moeilijkheden plaatste. Niet alleen, omdat zij nergens eenig aanknoopingspunt vindt in de heerschende wijsbegeerte, maar ook omdat zij niet vruchtbaar kon worden zonder een nauw contact met de *bijzondere theorie der wetskringen*, welke de grondproblemen der verschillende vakwetenschappen in het licht der Christelijke wetsidee heeft te onderzoeken.

Dit is ook de reden, waarom ik in mijn vroegere publicaties de theorie der wetskringen steeds vastknoopte aan bijzondere grondproblemen van mijn eigen juridisch vakgebied. Ik wilde eerst voor mijzelf de zekerheid hebben, dat deze wijsgeerige theorie een principieele waarde heeft voor het vakwetenschappelijk denken, vóór ik haar een voorloopige systematische afsluiting gaf.

Ik geef onmiddellijk toe, dat juist het nog ontbreken van deze systematisch-wijsgeerige uitwerking, het inzicht in de eigenlijke draagwijdte dezer publicaties voor buitenstaanders zeer bezwaarlijk maakte.

Ook de *theorie i.z. de individualiteits-structuur der werkelijkheid*, welke in het derde Boek wordt ontwikkeld, heeft mij in hare systematische uitwerking voor zeer veel moeilijkheden geplaatst.

Van den nieuwen kijk, welke zij geeft op de structuur der naieve ervaring, en vooral ook van haar grondleggende beteekenis voor

de zgn. sociologie en de rechtswetenschap had ik reeds in vroegere publicaties rekenschap gegeven, met name in mijn *Crisis in de Humanistische Staatsleer* (1932).

Maar ook van deze theorie ontbrak nog een eigenlijk systematisch-wijsgeerige uitwerking. Haar beteekenis is immers niet beperkt tot bepaalde wetenschappen, daar zij de fundamenteele structuur der werkelijkheid zelve raakt.

Bij dit alles heb ik sterk gevoeld, dat het op het moderne peil van het wetenschappelijk denken onmogelijk is, een inderdaad vruchtbare uitwerking aan de philosophie der wetsidee te geven zonder een staf van medewerkers, die op bijzondere vakgebieden inderdaad thuis zijn. Het is een levenskwestie voor deze jonge wijsbegeerte, dat zij onder de Christelijke wetenschapsbeoefenaars ingang vinde en dat zich een kring van aanhangers vorme, die in staat zijn, zelfstandig haar grondmotieven voor de wetenschappelijke vakgebieden door te denken en verder te ontwikkelen.

Het stemt mij tot groote dankbaarheid, dat ik van meetaf mijn ambtgenoot Dr VOLLENHOVEN aan mijn zijde vond, die de algemeene wijsbegeerte aan de Vrije Universiteit doceert, en wiens naam zich met den mijnen onverbrekelijk verbonden heeft. Voorts was het voor ons beide een groote blijdschap in Zuid-Afrika een geestdriftig zelfstandig medewerker te vinden in Prof. Dr H.G. STOKER, die in verschillende publicaties aan de wijsbegeerte der wetsidee in zijn land bekendheid heeft geschonken en die in zeer scherpzinnige, opbouwende critiek de aandacht heeft gevestigd op verschillende punten, welke een nadere uitwerking behoeven.

Ook al kan ik zijn eigen uitbouwende denkbeelden nog niet geheel in hun draagwijdte doorzien en al heb ik aanvankelijk eenige bedenkingen daartegen, zulks belet mij niet, mij zeer te verheugen over het feit, dat hij zijn wijsgeerige gaven, waarvan hij reeds in den kring van SCHELER blijk gaf, aan een verderen zelfstandigen uitbouw der nieuwe wijsbegeerte wil dienstbaar maken. In 't bijzonder op het gebied der psychologie, zijn eigenlijk vakgebied, acht ik zijn medewerking van groote waarde.

En tenslotte is het een verblijdend verschijnsel, dat ook onder de jongere wetenschapsbeoefenaars zich langzamerhand een, zij 't al nog bescheiden, kring van aanhangers begint te vormen, die ieder op eigen terrein willen trachten, de nieuwere, aan de Vrije Universiteit ontwikkelde wijsbegeerte vruchtbaar te maken.

Verbonden door eenzelfde Christelijk geloof, gelijkelijk ervarend de electriseerende werking, welke van den Christelijken levenswortel op de wetenschapsbeoefening uitgaat, heeft zich zoo een eerste kring van wetenschappelijke werkers om de wijsbegeerte der wetsidee geschaard.

God geve, dat die bescheiden kring moge uitgroeien tot een breede schare en dat velen, die onze geestverwanten behoorden te zijn, maar die nog in een innerlijk verzet zich tegen de Christelijke wetenschapsgedachte te weer stellen, overtuigd mogen worden, dat het hier niet gaat om een ‘stelsel’ zonder meer (behept uiteraard met alle gebreken en dwalingen van het menschelijk denken), maar veeleer om den *grondslag* en *den wortel* van het wetenschappelijk denken als zoodanig.

Tenslotte moge ik nog een tweetal opmerkingen maken. In de eerste plaats een eerlijk gemeende opmerking aan het adres van mijn principieele tegenstanders. Ik ben mij ten volle bewust, dat de methode van critiek, welke een bepaalden wijsgeerigen gedachtengang tot zijn diepste religieuze grondslagen tracht te doorpeilen, uiterst gevoelige snaren in het menschelijk gemoed moet aanroeren. Bij herhaling is mij gebleken, dat een tegenstander zich hierdoor *persoonlijk* getroffen voelt, of ook, dat men den indruk medeneemt, dat hier in een ex-cathedrastijl wordt geoordeeld door iemand, die zich *boven* zijn tegenstanders meent te mogen verheffen en voortdurend zich zelve aanprijst.

Niemand kan zich over zulke misverstanden meer bedroeven dan ik zelf. Een oordeelen over den persoonlijken religieuzen toestand van een tegenstander ware een menschelijke hoogmoed, die zich tot Gods rechterstoel meent te kunnen verheffen. Ik heb in dit werk er voortdurend den nadruk op gelegd, dat de philosophie der wetsidee ook in de scherpe doordringende critiek, die zij op

de immanentie-philosophie oefent, steeds blijft binnen het zakelijk *kader der beginselen*.

Een zelfvoldane wetenschappelijke houding tegenover de immanentie-philosophie gaat inderdaad bezwaarlijk samen met de Christelijke wetenschapsbeschouwing en kennishouding. Wie niet verstaat, dat de uitvoerige critiek op de humanistische immanentie-philosophie, welke door mij in het tweede Deel van het eerste Boek wordt geleverd, in wezen als *zelf*-critiek is bedoeld, als een pleit, dat de Christen-denker *met zich zelve* voert, heeft de intenties van de wijsbegeerte der wetsidee niet begrepen. Ik zou niet zóó scherp over de immanentie-philosophie kunnen oordeelen, ware het niet, dat ik zelf door haar ben heengegaan, haar problematiek mede persoonlijk heb ervaren. En ik zou niet zulk een scherp oordeel over de pogingen tot synthese tusschen deze philosophie met de Christelijke geloofwaarheden vellen, zoo ik niet zelf de innerlijke spanning tusschen beide doorleefd en de synthese-pogingen persoonlijk doorworsteld had.

Mijn tweede opmerking is van meer formeelen aard. Bij herhaling is mij gebleken, dat velen zich van de bestudeering der nieuwe wijsbegeerte laten afschrikken door haar vermeende duisterheid en ingewikkeldheid. Met name ook de nieuwe terminologie schrikt menig belangstellende af. Men wenscht een populairen vorm, die onmiddellijk zonder veel inspanning toespreekt.

Ik kan hierop slechts één antwoord geven: De philosophie der wetsidee *is* inderdaad zwaar en gecompliceerd, juist doordat zij breekt met alle traditioneele wijsgeerige opvattingen. Wie zich haar inderdaad *eigen* wil maken, moet van stap tot stap haar gedachtenwendingen trachten te volgen en *achter* de *theoretische* structuur doordringen tot de religieuze grond-instelling van heel deze wijze van philosopheeren.

Aan hen, die niet bereid zijn, zich bij de lectuur los te maken van de traditioneele realiteitsbeschouwing en kennistheoretische opvattingen en slechts geïsoleerde onderdeelen van het systeem bezien, zal deze wijsbegeerte haar zin niet ontsluiten.

Maar daarmede is niemand van haar *af*. Evenmin als het Chris-

telijk denken zich tegenover de immanentie-philosophie in een houding van negatie kan afsluiten, evenmin kan ook de immanentie-philosophie blijvend zulk een houding tegenover de wijsbegeerte der wetsidee aannemen.

Het was ten allen tijde een wet van het menschelijk kennen, dat de waarheid slechts in den strijd der meeningen gewonnen wordt.

Moge dan ook de strijd om de philosophie der wetsidee slechts ter wille van de waarheid en dus op ridderlijke wijze worden gevoerd.

Dat deze wijsbegeerte geen snel en gemakkelijk succes zal zijn beschoren, acht ik persoonlijk geen nadeel. Niemand minder dan KANT verklaarde in de voorrede zijner *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*: 'allein Popularität hatte ich meinem Vortrage (wie ich mir schmeichele) wohl geben können, wenn es mir nur darum zu tun gewesen wäre, einen Plan zu entwerfen und dessen Volziehung andern anzupreisen, und mir nicht das Wohl der Wissenschaft, die mir so lange beschäftigt hielt, am Herzen gelegen hätte; denn übrigens gehörte viel Beharrlichkeit und auch selbst nicht wenig Selbstverläugnung dazu, die Anlockung einer früheren, günstigen Aufnahme der Aussicht auf einem zwar späten, aber dauerhaften Beifall nachzusetzen'.

Wanneer de criticistische transcendentaal-philosophie deze zelfverloochening van de zijde haars ontwerpers waard is geacht, dan zou het hun, die het niet in de eerste plaats om een 'nieuw stelsel', maar veeleer om de *Christelijke grondslagen van het wetenschappelijk denken* gaat, slecht passen, indien zij aan den weg naar een snel verkregen, maar louter *persoonlijk* en daarom waardeloos succes, de voorkeur gaven boven een langdurig moeizaam arbeiden in de stilte, in het geloof daarmede inderdaad voor de verwezenlijking der Christelijke wetenschapsgedachte iets duurzaams te kunnen bereiken.

Want inderdaad, geen precaire en wisselende waardeering van de zijde onzer medemenschen kan ook maar in het geringste opwegen tegen de innerlijke vreugde en het innerlijk geluk, dat een wetenschapsbeoefening schenkt, welke haar steunpunt zoekt in Christus, die de Weg, de Waarheid en het Leven is!

DE SCHRIJVER

Deel I Prolegomena

Inleiding
De noodzakelijke vóór-onderstellingen van het wijsgeerig denken

Het religieus apriori en het archimedisch punt der wijsbegeerte

Wanneer ik mij rekenschap geef van de werkelijkheid, gelijk zij zich in de naieve, vóór-theoretische instelling geeft, en haar confronteer met de theoretische wetenschappelijke *uiteen-stelling*, waardoor zij in verschillende zijden uit elkander schijnt te wijken, dan is het eerste wat mij treft, de oorspronkelijk *onverbrekelijke verbondenheid* van al hare verschillende *zijden*, welke eerst in de *wetenschappelijke instelling* gearticuleerd onderscheiden worden. Een doorgaande onderlinge afhankelijkheid verbindt de getalszijde met de ruimtelijke zijde, de ruimtelijke met de bewegingszijde, de bewegingszijde met de organische levenszijde, de organische levenszijde met de psychische gevoelszijde, deze met de analytisch-logische zijde, deze met de historische zijde, de taalzijde, de omgangszijde, de economische zijde, de aesthetische zijde, de rechtszijde, de moreele zijde, de geloofszijde. Niets bestaat in den wereldsamenhang op zichzelve, alles wijst *in en buiten zichzelve heen* naar al het andere in den onderlingen samenhang.

In iedere zijde van onzen kosmos *drukt zich uit* de samenhang aller zijden en ook deze samenhang *wijst* boven zichzelve *uit* naar een diepere *totaliteit*, die zich in dien samenhang *uitdrukt*.[1)]

Onze zelfheid, onze ik-heid *drukt* zich als totaliteit *uit* in den

1) Waarom deze diepere totaliteit ook den onderlingen samenhang van alle zijden der kosmische werkelijkheid noodzakelijk *te boven gaat*, evenals onze zelfheid den samenhang harer kosmische functies, zullen wij hieronder zien.

samenhang van al hare functies in alle zijden der kosmische werkelijkheid. En de mensch, wiens ikheid zich in den samenhang van al hare kosmische functies uitdrukt, was zelve door God geschapen als de *uitdrukking* van Zijn beeld.[1)]

De zin als zijnswijze van alle creatuurlijk zijnde.

Dit universeele *heen-wijzende* en *uitdrukkende* karakter van heel onzen geschapen kosmos, stempelt de creatuurlijke werkelijkheid naar hare afhankelijke onzelfgenoegzame zijnswijze als *zin*. De *zin* is het *zijn* van alle *creatuurlijk zijnde*, de zijnswijze ook van onze zelfheid, en is van *religieuzen wortel* en van goddelijken oorsprong.

De wijsbegeerte nu behoort ons theoretisch inzicht te verschaffen in den wereldsamenhang, als een, *naar een totaliteit heenwijzenden, zin*-samenhang, waarin wij met al onze functies, zoowel de zgn. natuur- als de zgn. geestesfuncties, gevoegd zijn. Zij moet den theoretischen blik der totaliteit over onzen kosmos richten en binnen de grenzen harer mogelijkheid antwoord geven op de vraag 'Wie alles sich zum Ganzen webt'.

Het wijsgeerig denken in zijn eigenlijk, nimmer straffeloos te miskennen, karakter is: op de *zin-totaliteit* van onzen kosmos gericht, theoretisch denken.

Deze enkele inleidende stellingen bevatten reeds in zich de geheele problematiek van de mogelijkheid van een wezenlijk wijsgeerig denken!

Het wijsgeerig denken is een actueele werkzaamheid, welke slechts in het afgetrokken begrip - ten koste harer actualiteit - valt te abstraheeren van de *zelfheid*, de *ik-heid*, die in dit denken actueel werkzaam is.

Deze abstractie van het actueele, volle *ik*, dat denkt, moge voor

1) Dat werd uitgewischt, toen de mensch meende iets *in zich zelve* te zijn. Vgl. de prachtige uitspraak in CALVIJN's *Épitre à tous amateurs de Jésus Christ* 1535 (éd. J. Pannier, Paris; 1929) p. 36: 'Car il lavoit formé à son image & semblance, telleme(n)t que la lumière de sa gloire reluysoit clairement en luy... Mais le malheureux voulant estre q(uel)que chose en soymesme... son image & semblance en estoit effacée...'

een begrips-omgrenzing van het wijsgeerig denken noodwendig zijn, in die begrips-omgrenzing blijft het *ik* zelve actueel werkzaam. Dat *ik* is niet slechts in zijn *denken* actueel werkzaam, maar in *alle* functies, waarin het zich binnen onzen tijdelijken wereldsamenhang uitdrukt en er is geen enkele zin-zijde van onzen kosmos waarin ik *niet* actueel zou fungeeren. *Ik* heb een actueele functie in den zin van het getal als eenheid, in de ruimte, in de beweging, in het organisch leven, in het psychisch gevoel, in het logisch denken, in de historische ontwikkeling, in de taal, in den omgang met mijn mede-menschen, in de economische waardeering, in de aesthetische beschouwing of werkzaamheid, in het rechtsleven, in de moraal, in het geloof. In dit geheele samenstel van kosmische zin-functies ben *ik* actueel werkzaam, in samenhang met andere *ikken*.

De richting van het wijsgeerig denken op de zintotaliteit impliceert de critische zelf-bezinning.

Kan dan de wijsbegeerte, die in haar theoretische werkzaamheid door de idee der zin-totaliteit gericht behoort te zijn, ooit zonder wijsgeerige bezinning op de *zelf*-heid mogelijk zijn? Blijkbaar niet. Een wijsbegeerte, die in het wijsgeerig denken niet tot wijsgeerige bezinning op de *zelfheid* komt, moet van meetaf haar richting op de *zin-totaliteit* van onzen kosmos missen. Het *Γνῶθι σεαυτόν*, het ‘Ken u zelve’, moet inderdaad boven de ingangspoort der wijsbegeerte worden geschreven.

Maar juist in dezen eisch der wijsgeerige *zelf*-kennis schuilt het groote probleem.

Het ik, dat wijsgeerig denkt, is wel in dit denken actueel werkzaam, maar gaat noodzakelijk het wijsgeerig begrip te boven, wijl, gelijk zal blijken, de zelfheid het *concentratiepunt* is van *al* mijn kosmische functies, een subjectieve *totaliteit*, welke nòch in het wijsgeerig denken, nòch in eenige andere functie, nòch in den samenhang dezer functies kan opgaan, maar veeleer als *vóór-onderstelde* aan alle *ten grondslag ligt*. Zonder begrips-omgrenzing kunnen wij echter niet denken, dus ook niet *wijsgeerig* denken.

Hoe kan dan nog wijsgeerige *zelf*-kennis mogelijk zijn, zoo niet die zelf-*kennis* zelve het begrip te boven gaat?

Hier schijnt zich echter een uitweg te bieden.

Men kan van het wijsgeerig denken niet zin-vol vragen, dat het zijn immanente grenzen zal overschrijden, om tot de zelf-kennis te geraken.

Welnu, als toegegeven is, dat in het wijsgeerig denken het *ik* actueel denkend werkzaam is, dan moet de wijsgeerige zelf-kennis zich van meetaf concentreeren op de ik-heid, *voorzoover* die zich in dat denken zelve als een niet meer uit te schakelen subjectiviteit actueel openbaart.

Deze ik-heid is dan het residu van een methodische uitschakeling van al die momenten in het concrete, in den tijd fungeerende 'individueele ik', welke ik nog tot 'Gegenstand' van het denken kan maken.

De vermeende reductie van de ik-heid tot immanente subjectieve denk-pool.

Wat dan als subject overblijft, is een zgn. 'transcendentaal subject', dat niets individueels meer in zich heeft en ook niet aan het denken *transcendent* is, een *immanent subjectieve denk-pool*, waartegenover heel de ervaarbare werkelijkheid in de tegen-pool der 'Gegenständlichkeit' komt te staan.

De ik-heid, welke in de wijsgeerige zelf-bezinning tot subjectieven zelf-inkeer komt, lost zich dan op in de immanente 'zuivere' denk-actualiteit als noodwendige voorwaarde van alle theoretisch denken. De wijsgeerige zelf-bezinning bestaat dan in niets anders dan in een *reflexie* van het wijsgeerig denken op zijn eigen actualiteit.

Intusschen, men duide het ons niet euvel, dat ons bij het kennisnemen van dit gedachten-experiment de schim van den 'zaligen Münchhausen' verschijnt.

Immers de zgn. transcendentale denk-subjectiviteit, waarin het ik actueel werkzaam is, wordt hier toch in waarheid weer, al theoretisch denkende, van de ik-heid geabstraheerd, ze wordt zelfs

in den verst denkbaren graad van abstractie geisoleerd, daar zij het product is van een methodisch uitschakelingsproces, waardoor de denker meent, tenslotte de denk-functie *geheel op zichzelve* te kunnen stellen.

De transcendentie van onze zelfheid boven het theoretisch denken. Het zgn. transcendentale denksubject kan als theoretische abstractie niet zelfgenoegzaam zijn.

Maar deze geheele reductie van de denkende zelfheid tot het vermeende 'transcendentaal subject' kan slechts al *denkende* door het *ik* worden uitgevoerd en dit theoretisch denkende ik kan niet *zelve* weer een *product der denk-abstractie* zijn. Het 'transcendentale denk-subject' in den vermeenden zin van (boven-indivueele) subjectieve denkpool, is tenslotte niets dan het bloote *begrip* der subjectieve denk-actualiteit, dat de denkende *ik-heid* voor-onderstelt.

Het wijsgeerig denken kan zich in zijn subjectieve actualiteit echter niet *zelve* isoleeren, juist wijl het als slechts-denken, als zgn. 'reines Denken' geen *zelfheid* heeft. Alle actualiteit in de denkwerkzaamheid stamt uit het ik, dat het denken te boven gaat. Het actueele 'transcendentale denksubject' blijft een abstractie van het denkend *ik* en daarbij een *zin-looze, innerlijk tegenstrijdige abstractie*, wijl de actueele denk-functie nimmer 'an sich', op zich zelve *kan* zijn, wijl zij zonder het transcendeerende *ik* juist niet actueel is, of liever in 't geheel geen aanzijn heeft.

De wijsgeerige zelf-kennis onderstelt dus althans, dat *onze zelfheid*, die ook in hare actueele *denk*-werkzaamheid de grenzen van het denken transcendeert, haar tijdelijke denk-werkzaamheid richte op *zich zelve*. Niet het wijsgeerig denken keert reflecteerend tot zich zelve in, maar *ik behoor*, wijsgeerig denkende, tot mij zelve in te keeren. En deze actueele zelf-inkeer in de denkwerkzaamheid gaat noodwendig de grenzen van het wijsgeerig denken te boven, zal het inderdaad tot de verlangde zelf-*kennis* komen. Tot dezelfde conclusie moet een andere gedachtengang voeren, die uit de idee van het wijsgeerig denken als totaliteitsdenken geput is.

Hoe komt het wijsgeerig denken tot de idee der zintotaliteit?

Wijsgeerig denken, zoo zeiden wij, is in zijn eigenlijk, nimmer straffeloos te miskennen, karakter: op *de zin-totaliteit gericht, kosmologisch* denken.

Zal echter zelfs maar een *aanvang* met het wijsgeerig denken worden gemaakt, dan moet ik reeds in de *idee* der zin-totaliteit mijn denken een vaste richting hebben gegeven.

Zal deze *idee* niet volstrekt zonder inhoud blijven, zal zij dus inderdaad mijn wijsgeerig denken een richting wijzen, dan moet het mij, die de wijsbegeerte wil beoefenen, mogelijk zijn, *zelf in die zin-totaliteit* van onzen kosmos *standplaats te kiezen*, opdat ze mij niet *vreemd* blijve. Ik moet in mijn zelf-heid deel hebben aan die zin-totaliteit, zal ik in mijn wijsgeerig denken er de *idee* van hebben.

In een beeld gesproken: Mijn wijsgeerig denken in de idee richtende op de zin-totaliteit, moet ik zelf boven alle, binnen den wereld-samenhang fungeerende zin-bijzonderheid, een uitzichttoren kunnen bestijgen, van waaruit ik dien wereldsamenhang met alle daarin besloten zin-verscheidenheid kan overzien. Ik moet m.a.w. een standpunt kunnen innemen, dat uitgaat boven alle bijzondere functies, waarin ik zelve *binnen* den wereldsamenhang actueel werkzaam ben, zal ik mijzelf niet, wijsgeerig denkende, in de zin-bijzonderheid verliezen. *Slechts in transcendeering boven de zin-bijzonderheid kan ik den actueelen blik der zin-totaliteit over haar winnen*.

Het Archimedisch punt der wijsbegeerte en de oorsprongstendenz van het wijsgeerig denken.

Dit vaste punt, van waaruit wij, wijsgeerig denkend, ons de idee der zin-totaliteit alleen kunnen vormen, noemen wij het *Archimedisch punt* der wijsbegeerte.

In het Archimedisch punt staande, doet onze zelfheid echter de ontdekking, dat de blik der zin-totaliteit niet mogelijk is zonder den blik op den oorsprong, de *ἀρχή* van zintotaliteit en zin-bijzonderheid beide.

Immers de zin-totaliteit van onzen kosmos, waaraan onze zelfheid ondersteld wordt deel te hebben, moge als actueele *volheid van zin* alle zin-bijzonderheid in den samenhang harer verscheidenheid transcendeeren, maar ook zij blijft ten slotte *zin*, die niet op zich zelve kan bestaan, maar een *zin-gevenden oorsprong*, een *ἀρχή* onderstelt.

Alle zin is *uit, door* en *tot* een oorsprong, die niet zelve *zin* kan zijn.

De genetische betrekkelijkheid, de onzelfgenoegzaamheid van den zin ligt in zijn wezenskarakter en wanneer het wijsgeerig denken niet anders kan zijn dan op de zin-totaliteit van onzen kosmos gericht denken, dan ligt ook de richting op de *ἀρχή* noodwendig in zijn totaliteitstendenz opgesloten.

Alle wezenlijk wijsgeerig denken is dan ook begonnen als denken, dat op den oorsprong van onzen kosmos was gericht. Dat deze oorsprong door de niet - Christelijke wijsbegeerte van meetaf immanent in den tijdelijken zin werd gezocht, met welke verheven namen hij ook werd aangeduid, is een punt, dat ik hier voorloopig nog laat rusten. Het is er mij thans slechts om te doen de genetische grondtendenz van het wijsgeerig denken als denken *uit en tot den oorsprong* op den voorgrond te stellen.

Een ontijdige inzet van het critisch motief i.z. de grenzen onzer kennis (ontijdig namelijk, wanneer niet wordt ingezien, dat de wijsgeerige vraag: Waar liggen de grenzen onzer kennis? een inzicht in den *zin* der kennis, in haar noodwendige betrokkenheid op de *ikheid*, voor-onderstelt), moge *schijnbaar* deze geheele, op den transcendenten oorsprong gerichte, genetische grondtendenz uit het wijsgeerig denken bannen, dit banvonnis kan niet peremptoir zijn.

De tegenstelling tusschen zgn. critische en genetische methode is terminologisch verwarrend, wijl niet in haar zin omlijnd.

Want de bedoelde grondtendenz is aan de wijsbegeerte zoo wezenlijk, dat zij zich in het hart van alle ken-critische vragen

zelve openbaart. De critische vraag: hoe is algemeengeldige kennis van onzen kosmos mogelijk? moge in de wending op de *apriorische voorwaarden* van alle menschelijk kennen zich scherp onderscheiden van alle vragen naar de niet-apriorische momenten onzer kennis, het is terminologisch nochtans in hooge mate verwarrend van een *critische* in tegenstelling tot een *genetische* denkwijze te spreken, gelijk zulks bij bepaalde stroomingen der Kantiaansche wijsbegeerte gebruikelijk is.

Immers de critische vraag loopt bij eenig nadenken noodzakelijk uit in de genetische: Welke is de *oorsprong* onzer kennis en der kenbare werkelijkheid?[1)]

Alles komt slechts aan op den *zin*, waarin de genetische vraag gesteld wordt en men behoeft deze vraag naar den *zin* slechts te stellen, om in te zien, dat daarin inderdaad de mogelijkheid der kennistheorie zelve tot probleem wordt gemaakt.

De *zin* wijst, gelijk wij zagen, steeds *buiten* en *boven* zich zelve uit naar een oorsprong, die zelve niet *zin* meer is. De *zin* blijft in het *betrekkelijke*. De ware *Oorsprong* daarentegen is *absoluut*, *zelfgenoegzaam!*

Worden nu een of meer onzer kennis-functies naar hare apriorische structuur van meetaf in een bepaalde, ten onrechte *critisch* genoemde, idealistische instelling van het wijsgeerig denken, theoretisch *op zich zelve gesteld*, dwz. los gedacht van alle verdere mogelijke *bepaaldheid*, dan worden zij noodwendig zelve tot apriorischen oorsprong van onzen kenbaren kosmos verheven.

Houdt het wijsgeerig denken bij deze vermeende *ἀρχή* op, dan is de vraag naar *den zin onzer kennis* vanzelve uitgesloten. De *ἀρχή* immers is aan allen zin *transcendent*.

De *kenbare kosmos* put veeleer al zijn zin uit de zelfgenoegzaam geloofde apriorische structuur der kennisfuncties.

Het wijsgeerig denken is, op de étappe der fundamenteele vóór-vragen, welke de *grondlegging der wijsbegeerte* betreffen, tot

1) De criticistische Marburger-richting spreekt dan ook van een oorsprong der realiteit in *transcendentaal-logischen* zin! ‘Nur das Denken kann erzeugen, was als Sein gelten darf’ (COHEN).

rust gekomen in den vermeenden oorsprong van allen kenbaren zin.

Zoo heeft het bv. op het standpunt van den Neo-Kantiaan der zgn. Marburgerrichting geen zin meer, te vragen naar den oorsprong van den transcendentaal-logischen zin, waarin hij heel de kosmische werkelijkheid meent te kunnen vatten. De *oorsprong* zelve van onze kenbare wereld is immers volgens hem van transcendentaal-logische geaardheid. De kosmos put op dit standpunt al zijn mogelijken zin uit het transcendentaal-logisch denken!

Vindt echter de denker in den logischen zin *geen* rust, dan wordt hij noodwendig verder gedreven in zijn wijsgeerige vóór-vragen. De vermeende *ἀρχή* blijkt niet de ware oorsprong te zijn, doch zelve slechts als *zin* te bestaan, die naar zijn waren oorsprong heenwijst.

Het denken zal in de wijsgeerige vóór-vragen niet tot rust komen, alvorens die *Ἀρχή* ontdekt is, die aan het wijsgeerig denken zelve eerst *zin*, eerst creatuurlijk aanzijn, geeft.

Aan deze oorsprongs-tendenz kan het wijsgeerig denken zich niet onttrekken.

Het is zijn immanente wetmatigheid, in den *zin* geen rust te vinden, maar uit en tot den *oorsprong* te denken, waaraan de zin zijn grond en aanzijn dankt. Eerst waar de *zin* van het vragen ophoudt, is het tot den oorsprong en het wijsgeerig denken tot rust gekomen.

De onrust van den zin in de oorsprongstendenz van het wijsgeerig denken.

Deze onrust, zich openbarend in de *oorsprongstendenz* van het wijsgeerig denken, is in wezen de onrust onzer zelfheid, die in dat wijsgeerig denken actueel werkzaam is.

Zij stamt uit ons eigen ik, uit den wortel van ons bestaan, en plant zich uit de zelfheid voort in alle tijdelijke functies, waarin dit ik actueel werkzaam is:

Inquietum est *cor* nostrum et mundus in corde nostro!

Onze *zelf*heid is in het wijsgeerig denken actueel werkzaam en zoo zeker het wijsgeerig denken in de wijsgeerige zelf-bezinning

niet zonder de richting op de zelfheid bestaat, zoo zeker eischt het zijn richting op de *ἀρχή* onzer zelfheid en der zin-totaliteit, aan welke laatste die zelfheid deel moet hebben, zal een waarachtig totaliteits-denken mogelijk zijn.

Het wijsgeerig denken qua talis heeft de actualiteit van zijn zin uit de zelfheid, die onrustig haren oorsprong zoekt, om haar eigen *zin* te verstaan en in haar eigen zin den zin van heel onzen kosmos!

En juist in de oorsprongstendenz openbaart onze zelfheid haar subjectieve onderworpenheid aan een *wet*, die uit den Oorsprong aller dingen de zin-volheid harer gelding put, *en die onze zelfheid begrenst en bepaalt*.

Daarmede is reeds in den aanvang tweeërlei voor-onderstelling van het wijsgeerig denken ontdekt: 1° *een Archimedisch punt* voor den denker, van waaruit onze zelfheid in de wijsgeerige denkactiviteit den blik der totaliteit over onzen kosmos kan richten en 2° een stellingkeuze in het Archimedisch punt tegenover de *ἀρχή*, die *allen zin transcendeert* en waarin onze zelfheid, wijsgeerig denkende, tot rust komt, wijl, boven die *ἀρχή* pogende uit te gaan, geen vraagstelling meer zin heeft.

De drie vereischten, waaraan het Archimedisch punt moet voldoen.

En het Archimedisch punt behoort aan deze drie voorwaarden te voldoen:

1° - Het mag niet los zijn van onze eigen *subjectieve zelfheid*, want het is deze zelfheid, die in het wijsgeerig denken actueel werkzaam is en waarin wij de zin-verscheidenheid alleen kunnen transcendeeren.

2° - Het mag niet los zijn van de *wet*, want zonder wet zinkt het subject weg in chaos, of liever in het *niet*, wijl het slechts door de wet *bepaald* en *begrensd* wordt.

3° - Het moet alle zin-verscheidenheid transcendeeren en zich bevinden in de zin-totaliteit van den kosmos, waaraan onze

zelfheid deel moet hebben, zal zij er, wijsgeerig denkende, een idee van hebben.

Het immanentiestandpunt in de wijsbegeerte.

De heerschende wijsbegeerte, die de aanvaarding van de zelfgenoegzaamheid van het wijsgeerig denken tegenover alle goddelijke openbaring voor de vervulling van zijn taak als alpha en omega van het wijsgeerig inzicht beschouwt, zal de noodzakelijkheid van het Archimedisch punt wel toegeven. Sinds DESCARTES in zijn 'cogito ergo sum' het eenig vaste punt meende te hebben gevonden tegenover de universeele methodische scepsis aan alle in de ervaring zich aanbiedende werkelijkheid, wordt de bedoelde noodzakelijkheid door haar algemeen erkend, voorzoover zij althans de noodzakelijkheid eener critische zelf-bezinning in de wijsbegeerte inziet. Zij zal echter met alle kracht moeten opkomen tegen de hierboven verdedigde stelling, dat dit Archimedisch punt niet in het wijsgeerig denken zelve (al of niet in zijn samenhang met andere bewustzijnsfuncties) kan worden gezocht. Zij moet ten aanzien van het Archimedisch punt der wijsbegeerte aan het *immanentiestandpunt* vasthouden, dat iederen steun van het denken in iets dat de immanente grenzen der bewustzijns*functies* als *zoodanig* transcendeert, afwijst[1)].

Iedere aanslag op dit immanentiestandpunt zal voor haar een aanslag op de wetenschappelijkheid der wijsbegeerte zelve beteekenen.

1) De transcendentaal-philosophie, welke haar Archimedisch punt in een transcendentaal gevat 'cogito' zoekt, zal uiteraard weigeren bij de apriorische transcendentale *eenheid* van het denken nog van een bewustzijns*functie* te spreken.
De immanente transcendentale denk-pool is immers volgens haar boven alle bewustzijns*functies* verheven, daar deze al hare theoretische bepaaldheid eerst aan het transcendentale denken ontleenen.
Vanuit het Christelijk transcendentie-standpunt bezien, blijft echter ook de immanent apriorische structuur van het denken een *functioneele*, blijft dus ook het transcendentale denken een bewustzijns*functie* onzer transcendente zelfheid.

Dit standpunt sluit op zich zelve niet den zgn. metaphysischen weg naar het aan het menschelijk denken transcendente uit.

Wordt dit immanentie-standpunt aanvaard, dan is daarmede nog volstrekt niet de zgn. *metaphysische* weg naar het aan het *menschelijk* denken transcendente afgewezen. De klassieke immanentiephilosophie was zelfs geheel in een metaphysische prima philosophia gefundeerd.

Deze metaphysische weg naar de zin-totaliteit en de *ἀρχή* loopt echter, althans bij de rationalistische stroomingen, noodzakelijk over de poging tot overschrijding van de creatuurlijke grenzen van het wijsgeerig denken in de idee van een absoluut, de zijnsvolheid in zich bevattend, vergoddelijkt denken, de *νόησις νοησέως*, de 'intellectus archetypus'.

De rationalistisch-metaphysische weg vanuit het immanentiestandpunt naar een aan het menschelijk denken transcendente *ἀρχή* is m.a.w. de weg der verabsoluteering van de denkfunctie.

Het ver-goddelijkte denken, de *νόησις νοησέως*, wordt de *ἀρχή;* het menschelijk denken, in zijn ver-ondersteld deel-hebben aan de goddelijke rede, wordt als Archimedisch punt gevat; de zintotaliteit wordt gezocht in het systeem der aan het denken immanente ideeën.

Het immanentie-standpunt impliceert echter niet noodzakelijk het geloof in de zelfgenoegzaamheid van het menschelijk denken *tegenover de overige immanente bewustzijnsfuncties*.

Het vertoont veeleer blijkens de eeuwenoude ontwikkeling der immanentiephilosophie de meest uiteenloopende schakeeringen vanaf het metaphysisch rationalisme tot de moderne irrationalistische levensphilosophie. Het openbaart zich ook in de gestalte der moderne zgn. existentie-philosophie, die met het Cartesiaansche (rationalistische) 'cogito' als Archimedisch punt heeft gebroken en meent in Dilthey's lijn het *vivo* ervoor in de plaats te hebben gesteld.

Het woord immanentiephilosophie wordt door ons in den breedst mogelijken zin genomen.

Wij nemen hier dus het woord immanentiephilosophie niet in de enge gebruikelijke beteekenis van wijsbegeerte, die alle werkelijkheid immanent aan het bewustzijn vat en iedere brug tusschen de menschelijke bewustzijnsfuncties en een ‘extra-mentale werkelijkheid’ heeft afgebroken, doch in den breeden zin van alle wijsbegeerte, die haar Archimedisch punt immanent in het wijsgeerig denken zelve zoekt, onverschillig hoe dit wijsgeerig denken dan nader wordt opgevat, 't zij in rationalistischen, 't zij in irrationalistischen, 't zij in metaphysischen, 't zij in transcendentaal-logischen, 't zij in psychologischen, 't zij in historischen zin.

De taak der wijsbegeerte kan op dit standpunt breeder of enger worden gezien. Zoo bestaat in de moderne immanentiephilosophie een sterke strooming, die op het *theoretisch* karakter van het wijsgeerig onderzoek allen nadruk legt en erkent, dat het theoretische slechts één van de vele gezichtshoeken is, waaronder wij den kosmos kunnen bezien, *zij 't al den eenigen, waaronder wij hem inderdaad in den blik der totaliteit kunnen vatten*.

Naast den theoretischen kosmos worden de religieuze, de aesthetische, de moralistische en andere a-theoretische ‘werelden’ erkend en aan de wijsbegeerte wordt dan uitdrukkelijk het recht ontzegd voor haar theoretischen kosmos het waarde-monopolie op te eischen.

Des te sterker wordt echter door deze wijsgeerige richting de zelfgenoegzaamheid van het ‘transcendentaal’ theoretisch denken als Archimedisch punt voor de wijsbegeerte en *ἀρχή* tevens van den ‘theoretischen kosmos’ naar voren gebracht.

De theoretische kosmos is inderdaad op dit standpunt de ‘schepping’ van het wijsgeerig denken, dat eerst al het a-theoretische methodisch tot een chaotisch bewustzijnsmateriaal moet afbreken, om het eerst daarna in de scheppende vormen van het wijsgeerig denken tot een kosmos te ordenen (Zoo bv. RICKERT).

De immanentie-philosoof heeft bij deze opvatting van de wijsbegeerte de eerlijke overtuiging, dat alleen zóó het *wetenschappe-*

lijk karakter van het wijsgeerig denken valt te handhaven. Wat zou er immers van de ‘objectiviteit’, van de ‘algemeen-geldigheid’, van de controleerbaarheid van het wijsgeerig denken terecht komen, wanneer de wijsbegeerte zich zou binden aan vóór-onderstellingen, die haar eigen immanente grenzen te boven gaan? Religieuze en ‘weltanschauliche’ overtuigingen mogen in hooge mate eerbiedwaardig zijn, ja, de haar grenzen begrijpende wijsbegeerte zal er zich wel voor hoeden ze aan te tasten. Maar binnen het domein der wijsbegeerte kunnen hare aanspraken niet worden erkend. Hier komt het niet aan op gelooven in wat ‘de grenzen van ons kenvermogen’ overschrijdt, maar op objectieve, voor ieder, die theoretisch denken wil, gelijkelijk geldende theoretische waarheid.

Zie daar dan tegelijk het zgn. *neutraliteitspostulaat*, dat overigens aan het immanentiestandpunt geenszins inhaerent is, doch slechts door die stroomingen in de immanentie-philosophie wordt aanvaard, die althans de wijsbegeerte geen heerschappij over het persoonlijk leven toekennen.

Alle scherpzinnigheid, waarover de voorstanders van dit standpunt beschikken, is toegespitst op het aantoonen van de juistheid van het neutraliteitspostulaat. Twee van de meest scherpzinnige moderne pleidooien daarvoor, die van HEINRICH RICKERT en THEODOR LITT zullen wij nog later onder de oogen hebben te zien, wanneer wij meer afzonderlijk het verband tusschen wijsbegeerte en levens- en wereldbeschouwing gaan behandelen.

De innerlijke problematiek van het immanentiestandpunt.

In deze Inleiding volstaan wij er mede, de *innerlijke problematiek van het immanentie-standpunt* naar voren te brengen, en aan te toonen, hoe de keuze van dit standpunt zonder een wezenlijke transcendeering boven het wijsgeerig denken en boven alle *aan de zinverscheidenheid immanente functies van het bewustzijn* niet mogelijk is.

Daarbij gaan wij uit van hetgeen wij hierboven als wezenlijk voor het Archimedisch punt der wijsbegeerte leerden kennen. Dit

Archimedisch punt, zoo betoogden wij, moet boven de zin-verscheidenheid verheven zijn, zal het ons inderdaad houvast bieden. Zou het Archimedisch punt zelve in de zin-verscheidenheid besloten liggen, dan is het persé ondeugdelijk als orienteeringspunt, van waaruit de blik der totaliteit over de zin-verscheidenheid moet worden gericht.

Het Archimedisch punt moet voorts ook - gelijk wij reeds opmerkten - den zin-*samenhang* in de verscheidenheid der zinzijden te bovengaan. Daarvan willen wij ons thans nader rekenschap geven.

Waarom de zin-totaliteit niet in den samenhang der zin-verscheidenheid kan gelegen zijn.

Ook in den *immanenten samenhang* in de zin-verscheidenheid van getalszijde, ruimtelijke zijde, bewegingszijde, organische levenszijde, gevoelszijde, logische, historische e.a. zijden der kosmische werkelijkheid kan de *zin-totaliteit* niet gelegen zijn. De immanente *samenhang* tusschen alle bijzondere zin-zijden van onzen kosmos mist op zich zelve het *innerlijk concentratiepunt*, waarin alle bijzondere functies van den zin in de *zin-volheid* samentreffen. Deze waarheid wordt ons in de *zelf*-bezinning onmiddellijk openbaar.

Wij begonnen in deze Inleiding op te merken, dat onze zelfheid zich in alle bijzondere zin-zijden van ons bestaan uitdrukt. Zulks is alleen mogelijk, doordat al deze bijzondere zin-functies in de *zelfheid*, in de *ikheid*, haar boven de zin-verscheidenheid verheven, dus *transcendent, concentratiepunt* vinden. Onze zelfheid dekt zich niet met den onderlingen *samenhang* tusschen alle functies, welke wij in den kosmos bezitten.

De zin-verscheidenheid bestaat slechts in den onderlingen samenhang van alle zin-bijzonderheid, maar als *uitdrukking* van een zinvolheid, die zich in de zin-verscheidenheid verbijzondert.

De zin-totaliteit is als *zin-volheid* het noodwendig transcendente centrum, waar alle bijzondere zin-functies in haar onderlingen samenhang *samentreffen in de eenheid van richting op den Oorsprong*, op de *Αρχή van allen zin*.

Het Archimedisch punt als concentratiepunt voor het wijsgeerig denken.

Het Archimedisch punt der wijsbegeerte moet dus in verband met het voorgaande in waarheid zijn het *concentratiepunt voor het wijsgeerig denken* en als zoodanig de zin-verscheidenheid ook *in haar samenhang* te boven gaan. Kan nu dit concentratiepunt aan het wijsgeerig denken zelve immanent zijn, kunnen wij m.a.w. in het denken ergens een punt vinden, dat inderdaad de zin-verscheidenheid transcendeert?

Voldoet het zgn. transcendentale denksubject aan de eischen van Archimedisch punt?

Met allerlei, in hun zin niet behoorlijk geanalyseerde termen poogt men ons te suggereeren, dat wij in het wijsgeerig denken zulk een eenheid boven de zin-verscheidenheid bezitten: het ‘transcendentale bewustzijn’, het ‘transcendentale cogito’, het ‘phaenomenologisch gezuiverd bewustzijn’ (als het absolute, zin-gevend bewustzijn) enz. enz., gedacht als subjectieve denk-pool waartegenover al het kenbare in de tegenpool der *voorwerpelijkheid* komt te staan.

Deze immanente subjectieve denkpool, die wij reeds als het product van een theoretische abstractie leerden kennen, zou als Archimedisch punt dan dus ook allen samenhang der bijzondere zinzijden van onzen kosmos moeten transcendeeren.

En inderdaad, verheft zich het denken in zijn subjectieve pool niet reeds daardoor boven allen zin-samenhang in de zin-verscheidenheid dat ik dien zin-samenhang moet *denken*, zal ik er over kunnen spreken?

Intusschen berust deze redeneering op een ernstig misverstand, dat veroorzaakt wordt door den valstrik, die in de opvatting van het zgn. ‘transcendentale cogito’ zelve verscholen ligt.

Wanneer het waar is, dat *ik zelve* den samenhang van alle bijzondere zin-zijden der kosmische werkelijkheid transcendeer, dan geldt ditzelfde daarom nog niet voor mijn *denk*-functie in haar nimmer tot ‘Gegenstand’ van mijn denken te maken subjectieve actualiteit.

Stel in de plaats van het *cogito*, het *credo*, in de plaats van het ‘ik denk’, het ‘ik geloof’.

Men zal moeten toegeven, dat ik op den samenhang tusschen de bijzondere zin-zijden van onzen kosmos niet slechts mijn denken, maar ook mijn geloofsfunctie kan richten. Transcendeer ik nu daarom *in* mijn geloofsfunctie den zin-samenhang mijner functies in den kosmos, is er m.a.w. ook een immanent actueele geloofspool, waarin de zin-verscheidenheid in haar samenhang getranscendeerd wordt?

Maar gelooven en denken zijn *in hun functioneelen zin verscheiden* en deze kosmische zin-verscheidenheid kan ik in mijn denken zelve niet transcendeeren, evenmin als in mijn immanente geloofsfunctie.

Maar, zoo zal men tegenwerpen, de bedoelde zin-verscheidenheid is toch zelve een stand van zaken, die eerst zin heeft voor het onderscheidend denken? Alzoo: het moge waar zijn, dat de denkfunctie, voorzoover zij nog zelve als zijde van de ervaarbare werkelijkheid gedacht wordt, in de zin-verscheidenheid bevangen is, maar dat bewijst niet, dat ook het *transcendentale* denk-subject, als *subjectieve denk-pool*, den samenhang der zin-zijden niet zou transcendeeren. Integendeel, blijkt niet juist hier, dat alle zinverscheidenheid onomkeerbaar van dit transcendentale denksubject afhankelijk is, dat wij bij de subjectieve denkpool inderdaad van een ‘Transcendenz in der Immanenz’ kunnen spreken? Wij zijn hier inderdaad tot een zeer principieel punt in onze discussie met de aanhangers van het zgn. ‘transcendentale’ immanentiestandpunt genaderd.

In de laatste tegenwerping is een nieuwe valstrik verborgen, dien wij met zorg hebben bloot te leggen, zal hij ons niet telkens gevangen nemen.

In de subjectieve denk-pool, waarvan hier voortdurend sprake is, woont als *denk*-pool *logische* zin en als subjectieve pool van het *wijsgeerig* denken nader: *theoretisch*-logische zin.

Gelijk wij in het vervolg nog uitvoerig zullen aantoonen, zijn wij in het *theoretisch* denken steeds werkzaam in een tegen-overstel-

ling van het niet-logische aan den immanent-logischen zin van het denken en wordt juist in die tegen-overstelling het theoretisch *probleem* geboren.

De theoretische zin-verbinding onderstelt de zinverscheidenheid van het logische en het daaraan tegenovergestelde niet-logische.

In dit theoretisch, tegenoverstellend denken berust alle juiste begripsvorming op onderscheiding van de zin-zijden van den kosmos en op een *verbinding* of *synthesis* van den logischen denkzin met den tegenovergestelden niet-logischen zin, welke synthesis op zichzelve een grondprobleem der wijsbegeerte is.

Deze zin-verbinding of zin-synthesis, waardoor, gelijk wij later zullen zien, het theoretisch denken zich van alle niet-theoretisch denken onderscheidt, onderstelt reeds den zin-samenhang in de zin-verscheidenheid van logischen en niet-logischen zin.

Alzoo, de logische zin van de subjectieve denkpool is als *logische zin* verscheiden van alle niet-logische zin-functies, maar tegelijk met de laatste in een onverbrekelijken *zin-samenhang* gevoegd.

Er is nu een *logische* verscheidenheid, die aan den logischen zin van het denken immanent is, maar niet zou kunnen bestaan zonder een *kosmische zin-verscheidenheid*, waarbinnen het logische zelve fungeert.

De valstrik in de opvatting van het zgn. transcendentale denk-subject als Archimedisch punt: Kosmische zin-verscheidenheid en verscheidenheid in logische zin-bijzonderheid.

De valstrik, die in de laatste tegenwerping van den aanhanger van het zgn. transcendentale immanentiestandpunt verscholen is, bestaat nu in de vereenzelviging van de *kosmische zin-verscheidenheid* met de *verscheidenheid in logische zin-bijzonderheid*.

De aanhanger van dit standpunt zal echter blijven weigeren de *zin-bijzonderheid* van zijn begrip van het transcendentale denksubject te erkennen. De transcendentaal-logische denk-pool blijft voor hem de-zelve door niets bepaalde, maar al het andere be-

palende - oorsprong van alle zin-verscheidenheid, welke laatste slechts door *apriorische denk-kategorieën* kan worden geconstitueerd.

Hoe kan echter de wezenlijke *zin*-verscheidenheid, waarin toch de logische zin noodzakelijk bevangen blijft, zelve van *logischen* oorsprong zijn? Werd met deze gedachte ernst gemaakt, dan zou zij zich reeds in den aanvang ontbinden in de antinomie: De proclameering van den *logischen* zin tot oorsprong der *kosmische* zinverscheidenheid staat gelijk met de opheffing der *zin*-verscheidenheid en daarmede met de opheffing van het theoretisch denken, dat slechts in de zin-onderscheiding en zin-verbinding mogelijk is. Een consequentie, welke reeds de sophisten uit het logicisme van PARMENIDES trokken.

Het zgn. transcendentale denk-subject laat zich slechts handhaven door van meetaf de apriorische *zin-verbinding* in het transcendentale denken op te nemen. Zoodra dit geschiedt, wordt echter het 'transcendentale denk-subject' midden in de kosmische zin-verscheidenheid teruggeworpen. Want de kenniswervende zin-synthesis vooronderstelt de zin-verscheidenheid van de logische en de nietlogische zin-zijden van den kosmos, en haar onderlingen samenhang. Waar blijft dan mijn Archimedisch punt *binnen* het theoretisch denken?

Omduiding van de kosmologische zin-verbinding in een transcendentaal-logische.

Men zal het slechts schijnbaar kunnen handhaven door een eigenaardige *zin-verschuiving*, welke de in waarheid kosmo-logische apriorische zin-verbinding en zin- onderscheiding omduidt in een zgn. transcendentaal-logische synthesis, als daad van het vermeend zelfgenoegzame transcendentale denk-subject.

Wat hier in waarheid bij deze eerste stellingkeuze geschiedt, is een verabsoluteering (wijl zelfgenoegzaam-verklaring) van het zin-onderscheidend en -verbindend denken in transcendentaallogischen zin, waarbij *ἀρχή* en Archimedisch punt samenvallen.

Gelijk de rationalistische metaphysica, die *ἀρχή* en Archimedisch punt bleef onderscheiden, het actueele denken slechts in de *ἀρχή* als intellectus archetypus verabsoluteerde.

De noodwendige religieuze transcendeering in de keuze van het immanentiestandpunt.

Deze eerste stellingkeuze, waardoor men meent het theoretisch denken 't zij alleen in de *ἀρχή*, 't zij in *ἀρχή* en Archimedisch punt gelijkelijk, uit den kosmischen zin-samenhang te hebben uitgeheven en op zich zelve gesteld, *is uiteraard geen daad van een 'transcendentaal denk-subject', dat immers slechts een abstract begrip is, doch veeleer van het volle ik, dat het denken transcendeert*.

En het is een *religieuze* daad, juist omdat zij een stellingkeuze *in het concentratiepunt* van ons bestaan inhoudt tegenover den Oorsprong van den zin.

Ik zelf verhef, bij de gereflecteerde keuze van het immanentiestandpunt, het wijsgeerig denken 't zij in transcendentaal-logischen, 't zij in metaphysisch-logischen zin tot *ἀρχή* van den kosmos. Deze *ἀρχή* staat als oorsprong, waarboven niet zin-vol meer valt uit te vragen, naar mijn beschouwing niet in de heteronome zijnswijze van den *zin*. Zij bestaat veeleer bij en door zich zelve.

Deze stellingkeuze tegenover de'*Aρχή* transcendeert het wijsgeerig denken, al geschiedt zij uiteraard niet *zonder* het theoretisch denken. Zij bezit de volheid der zelfheid, de volheid van *het hart*, zij is de eerste concentratie van het wijsgeerig denken in een eenheid van richting. Ze is een religieuze stellingkeuze in af-godischen zin en daarmede tevens een *zin-vervalschende* daad, die het geheele wijsgeerig denken aftrekt van de volheid der Waarheid.

De proclameering van de zelf-genoegzaamheid van het wijsgeerig denken, zelfs met de toevoeging 'op zijn eigen gebied', is een zinverabsoluteering *καὶ ἐζοχήν*, die niets van haar af-godisch karakter verliest, doordat de denker bereid is tot de erkentenis, dat de verabsoluteering, die hij op het *theoretisch* gebied uitvoert, geenszins de eenig rechthebbende is, maar dat de wijsbegeerte aan den religieuzen, den aesthetischen of moralistischen mensch de volle

vrijheid behoort te laten, buiten het theoretisch gebied, andere goden voor hun aangezicht te hebben.

De wijsgeer, die deze vrijheid aan den niet-theoreticus laat, is, om zoo te zeggen, theoretisch *polytheist*. Hij schuwt de proclameering van den theoretischen God tot den eenigen, waren. Maar binnen den tempel van dien God, zal geen andere worden aangebeden!

De keuze van het Archimedisch punt is dus ook op het immanentiestandpunt niet als een *zuiver-theoretische* daad mogelijk, die in religieuzen zin niets praejudicieert.

In waarheid is de zelfheid als religieuze wortel van het bestaan, de, op het immanentiestandpunt slechts *onzichtbare*, speler op het instrument van het wijsgeerig denken.

Het wijsgeerig denken biedt ons naar den waren stand van zaken, op zich zelve geen Archimedisch punt, wijl het slechts in den kosmischen zin-samenhang kan fungeeren en inderdaad nergens dien zin-samenhang transcendeert.

De immanente ideeën van den zin-samenhang en van de zintotaliteit zijn *grens*begrippen, die de onzelfgenoegzaamheid van het theoretisch denken op het eigen gebied der wijsbegeerte openbaren, een punt, waarop wij uiteraard uitvoerig terugkomen.

Er is geen andere mogelijkheid tot transcendeering van den samenhang der kosmische zin-verscheidenheid te vinden dan in den religieuzen wortel van het bestaan waaruit ook het wijsgeerig denken zijn uitgang neemt.

De af-val onzer zelfheid van de 'A□χ□ en de zintotaliteit en de gevolgen daarvan voor het wijsgeerig denken.

In den af-val van de zin-totaliteit van heel onzen kosmos heeft echter onze zelf-heid haar standplaats in dat Archimedisch punt verloren, waarbuiten geen waarachtige zelf-kennis, geen waarachtig inzicht in de zin-totaliteit en den Oorsprong van allen zin mogelijk is.

De apostatische menschheid heeft de concentratie verloren in

het brandpunt van haar bestaan, den waren dienst van God. Haar zelf-bewustzijn is, in vollen opstand tegen God, verstrooid in de zin-verscheidenheid van onzen tijdelijken kosmos.

De concentratie van het bestaan in de zelfheid wordt nu een concentratie in de verabsoluteering van den creatuurlijken zin. En de immanentie-philosophie is in al haar verwarrende verscheidenheid van richtingen de theoretische neerslag van deze af-vallige houding in den religieuzen wortel der menschheid.

De apriorische religieuze stellingkeuze, waarin het Archimedisch punt der wijsbegeerte wordt bepaald, moet de geheele richting van het wijsgeerig denken beinvloeden, in den kijk op den zin-samenhang tusschen de verschillende zijden der kosmische werkelijkheid, in de opvatting van wet en subject, in de opvatting der waarheid, in de opvatting van de voorwaarden van de mogelijkheid der kennis enz. enz.

De verstrooiing van het af-vallig zelfbewustzijn in de kosmische zin-verscheidenheid en het ontstaan van de -ismen in de immanentie-philosophie, ook in haar zgn. transcendentale richtingen.

En het feit, dat het af-vallig zelf-bewustzijn zich in de zin-verscheidenheid verstrooid heeft en zijn concentratie slechts in den weg der verabsoluteering terugvindt, verklaart ook de tallooze -ismen in de stelsels der immanentiephilosophie.

De zin-synthesis, zonder welke geen theoretisch denken mogelijk is, is immers zin-verbinding in onderscheiding der zin-bijzonderheid, welke synthesis slechts door een, alle zin-verscheidenheid te boven gaande, ik-heid kan worden bewerkstelligd. Ken ik mij *zelve* niet meer, hoe zal ik dan mijn wijsgeerig denken op de zintotaliteit van onzen kosmos kunnen richten?

De, in theorethische zin- onderscheiding en -verbinding omvatte, zin-bijzonderheid lokt dan uit tot hare verabsoluteering en daartegen blijkt ook de *transcendentale richting* in de immanentiephilosophie, die in het onderzoek naar de apriorische structuur der 'Vernunft' meent den weg der kritische zelf-bezinning te zijn ingeslagen, geen enkele waarborg te leveren.

De immanentie-philosophie kent naast het transcendentaal-*logicisme* een transcendentaal-*psychologisme*, een transcendentaal *moralisme* en *aestheticisme*, evengoed als het al deze en nog meerdere -ismen kent, waar zij zich niet in critische zelf-bezinning van haar Archimedisch punt rekenschap gaf. En sinds DILTHEY met de rationalistische opvatting van het 'cogito' als Archimedisch punt brak en in een 'Kritik der historischen Vernunft' het dynamische 'vivo' tot Archimedisch punt meende te kunnen verheffen, kunnen wij spreken van een irrationalistisch transcendentaal *historisme*, dat den strijd tegen de geheele vroegere transcendentaal-philosophie heeft opgenomen. Daarmede is de moderne immanentiephilosophie in een phase gekomen, die zich kenmerkt door een verval der vroegere zelfverzekerdheid en het hernieuwde zoeken naar een Archimedisch punt voor het wijsgeerig denken.

Op dit zoo belangrijk verschijnsel zullen wij in het tweede boek nog uitvoerig terugkomen.

Reeds in het tegenwoordig verband moeten wij echter opmerken, dat ook aan zulk een irrationalistische transcendentale levens-philosophie een primaire verabsoluteering der theoretische zinsynthesis ten grondslag ligt, gelijk wij later uitvoerig zullen aantoonen.

De immanentie-philosoof zal voor zich zelve immer overtuigd zijn, dat hij de klip der 'ismen' vermeden heeft. De idealist, die de normatieve zin-zijden der werkelijkheid verabsoluteert, met behulp van het zin-synthetisch denken, zal den naturalist, die in de primitievere verabsoluteering der natuur-zijden is vervallen, zonder zelfs zich de zin-synthesis wijsgeerig bewust te zijn geworden, die aan deze verabsoluteering ten grondslag ligt, - verwijten, dat hij zich aan de verabsoluteering van het natuurwetenschappelijk vakgebied schuldig heeft gemaakt, maar voor zich zelf met verontwaardiging de beschuldiging afwijzen, dat hij in een primaire verabsoluteering der theoretische zin-verbinding is vervallen. De logicist, die meent, dat de zin-synthesis een 'rein'-logisch karakter draagt, en dat kosmos en logos identiek zijn, zal den psychologist verabsoluteering van een specifiek, niet in zijn logi-

schen oorsprong begrepen denkgebied, het ‘psychologische’, verwijten, maar zelf van meening zijn, dat hij in geen enkel ‘-isme’ is vervallen, daar hij immers de verschillende ‘denk-gebieden’ tegenover elkander als ‘autonoom’ erkent!

De irrationalistische levens-philosoof, die alle wetmatigheid tot een, de ware werkelijkheid vervalschende, denk-constructie proclameert, en meent in het zich instellen in den subjectieven psychischen of historischen ‘levensstroom’ die ware werkelijkheid adaequaat te kunnen vatten, zal overtuigd zijn, dat eerst bij deze instelling van het wijsgeerig denken de *volle* werkelijkheid onthuld wordt en zich niet laten overtuigen, dat ook zijn standpunt in een verabsoluteering der synthetisch geabstraheerde zin-bijzonderheid wortelt.

De modale zin-verscheidenheid binnen onzen wereldsamenhang biedt in haar later te onderzoeken apriorische structuur, zoowel naar de wets- als naar de subjectszijde, tal van mogelijkheden voor het af-vallig zelf-bewustzijn, om in de zin-synthesis van het wijsgeerig denken nu eens deze, dan weer die zin-zijde tot grondnoemer voor alle andere te verheffen. Dat de wortel van al zulke -ismen in de afvallige *zelfheid* is te zoeken, blijft op het wijsgeerig immanentiestandpunt verborgen.

De Midas-sage en de immanentie-philosophie.

De zin-rijke Midas-sage kan ons ter symboliseering dezer -ismen in de immanentie-philosophie dienen.

Al wat de immanentie-philosoof in zijn wijsgeerig denken met den staf der verabsoluteerde zin-bijzonderheid aanraakt, verandert als bij tooverslag in een modaliteit van dezen bijzonderen zin. Voor den logicist wordt de kosmos tot logos, voor den psychologist worden alle zin-zijden der werkelijkheid tot modaliteiten van het psychische, voor den historist biedt zich heel de kosmos aan onder het grond-aspect van de historische ontwikkeling, voor den moralist wordt heel de (natuur-)werkelijkheid tot het verzinnelijkt materiaal onzer zedelijke plicht etc. etc.

Maar, gelijk Midas zich zelf verloor in den op zijn wensch in

goud veranderde wereld, zoo verliest de denker op het immanentiestandpunt zich *zelve* aan de verabsoluteering der theoretische abstractie.

Het wijsgeerig denken, zelfgenoegzaam verklaard, verliest noodzakelijk de richting op de zin-totaliteit. De denker geeft op het immanentiestandpunt aan de idee der zin-totaliteit een valschen inhoud en kan nu ook de zin-bijzonderheid in den zin-samenhang van onzen kosmos niet meer in haar ware structuur vatten.

Resumeerende kunnen wij dus zeggen, dat de eerste valstrik van alle immanentiephilosophie, in haar door ons bedoelden breeden zin, hierin te vinden is: *Meenende het immanentiestandpunt naijverig te handhaven en daarin de zelfgenoegzaamheid van het wijsgeerig denken tegenover de goddelijke openbaring, miskent zij de religieuze transcendeering, welke in haar inzet noodzakelijk verborgen is en deze miskenning spruit voort uit een gemis aan radicaal-critische zelf-bezinning in het wijsgeerig denken*.

Het Christelijk transcendentie-standpunt als radicale omwenteling in de instelling van het wijsgeerig denken.

Het is de inderdaad radicale beteekenis van de Christelijke religie voor de wijsbegeerte, dat zij ons weder den trancendenten religieuzen wortel van het menschelijk bestaan in al zijn functies heeft onthuld en daarmede het *πρῶτον ψεῦδος* der immanentiephilosophie heeft blootgelegd. De Schriftuurlijke uitspraak: ‘Uit het hart zijn de uitgangen des levens’, moet, juist verstaan, een radicale omwenteling brengen in de instelling van het wijsgeerig denken. De Grieksche metaphysica, waarmede in de Middeleeuwen het Christelijk denken compromissen ging zoeken, was nimmer uitgekomen boven de hypostase van het theoretisch denken en ook haar opvatting van het wezen van den mensch als ‘redelijk-zedelijk’ wezen en van de onsterfelijke ziel was geheel in deze verabsoluteering gegrond. Slechts het ‘redelijk’, het *denkende* zieledeel *(λογιστικόν)* bezit in de Platonisch-Aristotelische metaphysische psychologie onsterfelijkheid, wijl in den aanvang het theoretisch

denken was gehypostaseerd tot den, den tijdelijken wereldsamenhang transcendeerenden, *oorsprong* der werkelijkheid, waarbij het menschelijk denken zich van de godheid als *νόησις νοησέως* slechts onderscheidt, doordat het nog aan de lagere zieledeelen en daarin aan de materie gebonden is.

Het neo-Platonisme komt wel tot het inzicht dat in de *νοῦς* als theoretisch denken zelve nog zin-verscheidenheid in zin-verbinding schuilt en dat de *ἀρχή* dus ook de *νοῦς* moet transcendeeren, maar dit inzicht leidt de denkers dezer school geenszins tot een breuk met de immanentiephilosophie als zoodanig, doch slechts tot een negatief metaphysisch godsbegrip: de *eenheid* als afweer van alle veelheid van zin.

Het immanentiestandpunt komt in de idealistische metaphysica der Grieksche oudheid tot praegnante uitdrukking in een uiteenscheuring van den immanenten kosmischen zin-samenhang in een *νοούμενον* en een *φαινόμενον*, in een boven-tijdelijken, redelijken *vorm* en een aan den tijd immanente *stof*, waarbij tenslotte de *vorm*, als zuivere vorm of actus purus, tot *ἀρχή* wordt vergoddelijkt.

Men zoekt de transcendentie in waarheid in de immanentie van het theoretisch denken.

Met deze geheele instelling van het wijsgeerig denken komt de Christelijke religie in onverzoenlijken strijd, wijl zij achter het wijsgeerig immanentiestandpunt ons den afvalligen religieuzen wortel onthult, waaruit deze denkhouding ontspringt.

Het hart, als religieus concentratiepunt van heel het menschelijk bestaan, is inderdaad de volle zelfheid, de religieuze wortel ook van het wijsgeerig denken.

Het hart is de in waarheid transcendente wortel van het menschelijk bestaan, het eenig punt, waarin wij de tijdelijke zin-verscheidenheid in den samenhang des tijds te *boven gaan*. Gelijk de Schrift het uitdrukt: De eeuw(igheid) is gelegd in het hart des menschen. Het *hart* is de volheid onzer zelfheid, het waarlijk transcendente concentratiepunt onzer existentie, waarin alle tijdelijke zin-functies tezamen treffen, als zoodanig ook het noodwendig

uitgangspunt van het wijsgeerig denken, dat in waarheid niet *kan* worden uitgeschakeld, omdat in alle theoretische abstractie onze *zelfheid* denkende werkzaam is. En die volheid onzer zelfheid bestaat slechts in het *religieuze centrum* onzer creatuurlijke existentie, waar de *richting* van heel het leven bepaald wordt ten aanzien van den in volle Waarheid absoluten Oorsprong aller dingen. Gelijk Christus gezegd heeft: Waar uw schat is, daar zal ook uw hart zijn.

Deze grond-waarheid, die de menschheid in den af-val van God en daarin van de zin-totaliteit en van zich zelve, uit het oog verloor, kan inderdaad geen punt van louter theoretische discussie uitmaken, wijl zij in de volheid harer zin het theoretisch denken transcendeert.

Maak daarom de wijsbegeerte van haar los, concludeert aanstonds de aanhanger van het immanentie-standpunt.

Maar hoe nu, wanneer in de bedoelde grondwaarheid een noodwendige apriorische voorwaarde voor de mogelijkheid van het wijsgeerig denken belichaamd is?

Dan is het innerlijk tegenstrijdig te meenen, dat het wijsgeerig denken van haar zou kunnen abstraheeren, om zich in zelfgenoegzaamheid in een *slechts*-theoretischen kosmos terug te trekken.

Want de aanvaarding van de mogelijkheid van een slechts-theoretischen kosmos onderstelt de in waarheid religieuze proclameering van de absoluutheid, wijl zelfgenoegzaamheid van het wijsgeerig denken.

Het immanentie-standpunt als krypto-religieuze instelling van het wijsgeerig denken.

Het is de Christelijke religie, die het immanentie-standpunt in de wijsbegeerte heeft ontmaskerd als een *krypto-religieuze* stellingkeuze en daarmede dit standpunt heeft ontdekt als een standpunt in den afval van de ware *Ἀρχή* en daardoor ook van onze ware zelfheid.

De grond-waarheid, dat in het *hart* als religieus concentratiepunt, en niet in het theoretisch denken, in onze gevoelsfunctie, in

onze aesthetische functie, of in onze redelijk-zedelijke functies, de transcendente wortel van ons creatuurlijk bestaan is gelegen, verkrijgt namelijk haar volle praegnantie eerst door de openbaring van den zondeval van het menschengeslacht, *als een af-val in den religieuzen wortel van den kosmos*, en van de alleen mogelijke verlossing in Christus Jezus als den nieuwen wortel van den herboren kosmos.

De onverzoenlijke anti-these tusschen de immanentie-philosophie en een wezenlijk Christelijk wijsgeerig denken.

Er is alzoo een onverzoenlijke anti-these tusschen het noodwendig religieus apriori van de immanentie-philosophie en van een wijsbegeerte, die zich inderdaad in het Christelijk transcendentiestandpunt instelt.

En deze radicaal-verschillende instelling moet den geheelen immanenten gang van het wijsgeerig denken beïnvloeden, gelijk wij in den vervolge uitvoerig zullen aantoonen. Want nimmer is grooter dwaling in de wijsbegeerte ingeslopen, dan toen de meening post vatte, als zou de religieuze instelling van het theoretisch denken voor den immanenten gang van het wijsgeerig onderzoek zonder beteekenis zijn.

Nimmer grooter dwaling ook dan toen men in de latere Middeleeuwen van Christelijke zijde ging meenen, dat in de wijsbegeerte de ‘naturalis ratio’ kon worden ge-emancipeerd van de godsopenbaring van zonde en genade en in de laatste slechts haar hoogere, de grenzen der ‘natuur’ overschrijdende ‘aanvulling’ zou vinden.

De waarheid is deze, dat de wijsbegeerte haar Archimedisch punt behoeft en dat de keuze van dit Archimedisch punt een religieuze daad is, die al-beslissend is voor de geheele richting, welke het wijsgeerig denken inslaat.

Zonder dat ons hart door de Goddelijke Openbaring verlicht is, is geen waarachtige zelf-kennis mogelijk.

En nu moeten wij aan het slot onzer Inleiding nog een misverstand uit den weg ruimen.

De Goddelijke Openbaring werpt aan het Christelijk denken niet een autoritaire oplossing van immanent-wijsgeerige problemen in den schoot.

De in Christus vervulde Goddelijke Openbaring, die zich tot den religieuzen wortel van heel onze existentie, dus ook tot den wortel van het wijsgeerig denken richt, lost geen enkel wezenlijk immanent wijsgeerig probleem voor ons op, juist wijl zij in hare religieuze volheid het wijsgeerig denken transcendeert.

Maar zij geeft ons in het wijsgeerig denken de vaste richting op de ware zin-totaliteit en de *Ἀρχή*, een richting, die dit denken nimmer uit zich zelve kan vinden, maar die het als *wijsgeerig* denken noodwendig behoeft, om zijn taak te vervullen. De Christelijke religie dringt niet uitwendig als een 'Deus ex machina' in het wijsgeerig denken door, om ons in de Openbaring de autoritaire oplossing van wijsgeerige problemen in den schoot te werpen. Zij brengt veeleer dit denken, dat door de zonde van zijn zin-volheid is afgetrokken, tot een nieuw en vreugdevol *leven*, tot een nieuwe ontplooiing in harmonie met al onze andere activiteit in den kosmos.

De richting op de zin-totaliteit en op *Ἀρχή*, die zij aan het wijsgeerig denken wijst, moet dit denken *innerlijk* in al zijn dimensies doordringen: in de probleemstellingen, in de opvatting van subjectiviteit en wet, in de methode der begripsvorming, in de opvatting van de structuur der werkelijkheid, in de zin-duiding der naieve ervaring en die van de theoretische synthesis, in den wijsgeerigen blik op het tijdsprobleem enz. enz.

Een wezenlijk Christelijke wijsbegeerte kan *niet* zijn: immanentiephilosophie met uitwendige versiering van bijbelteksten. Ze kan *evenmin* zijn: theologie als vakwetenschap. Ze is niet anders mogelijk dan in een *radicale hervorming van het wijsgeerig denken zelve*, in een *Reformatie der Wijsbegeerte*, gelijk mijn medewerker VOLLENHOVEN het zeer praegnant heeft uitgedrukt.[1)]

1) Zie zijn werk *Het Calvinisme en de Reformatie van de Wijsbegeerte* (PARIS, Amsterdam 1933).

Hoofdstuk I
De centrale beteekenis der wetsidee voor de wijsbegeerte

§ 1 - De wijsgeerige grondidee

In onze 'Inleiding' betoogden wij, hoe zonder een transcendeerend uitgangspunt, zonder een *Archimedisch punt*, geen wijsgeerig denken mogelijk is en dat ook de philosophie, die meent, dit punt in het wijsgeerig denken zelve te kunnen vinden, ondanks al hare betuigingen van het tegendeel, de grenzen van dit denken moet overschrijden, om haar Archimedisch punt te ontdekken.[1)] De keuze van dit Archimedisch punt is daarmede als aan de wijsbegeerte zelve *transcendent* gekarakteriseerd. De wijsbegeerte is niet de laatste, al-omvattende instelling tot de levens- en wereld-

1) RICKERT *(System der Philosophie* S. 241) merkt op: 'Gewisz zeigt das heterologische Prinzip (in onzen gedachtengang: de eisch van het *gearticuleerd onderscheiden der zin-verscheidenheid)* bei der Frage nach der letzten Welteinheit die *Grenze* unseres Denkens, aber gerade dadurch eröffnet es uns zugleich die Möglichkeit, uns von seinen Fesseln zu befreien. Sind wir imstande, durch Denken die Grenze des Denkens *fest zu stellen*, so müssen wir auch imstande sein, diese *Grenze* zu überschreiten.'
Deze conclusie bevat *op het immanentiestandpunt* een aperte tegenstrijdigheid: Het denken stelt zijn eigen grenzen vast en is daardoor in staat deze grenzen te overschrijden! En daarbij zou het toch zuiver transcendentaal denken blijven? Hier baat geen onderscheiding tusschen een slechts heterologisch en een heterologisch-monologisch denken, waarin het laatste slechts de grenzen van het eerste zou overschrijden. Waar dit soort monologisch denken *geheel autonoom* de eenheid van den kosmos in den verbindenden *zin* wil denken, overschrijdt het de immanente grenzen van de denkactiviteit qua talis en verwikkelt het zich a limine in de antinomie, die Rickert zelf eerlijk blootlegt in zijn uitspraak (t.a.p. S. 260): 'So bringen wir das in einem Begriff, was wir streng genommen in *einem* Begriff nicht fassen können'.

vragen. Zij heeft een noodwendig apriori, een noodwendige vooronderstelling, zonder welke zij geen stap kan doen tot vervulling harer taak: in de theoretische *zelf*bezinning den blik der totaliteit op onzen wereldsamenhang te richten.

En dit apriori gaat de immanente apriorische structuur van het wijsgeerig denken te boven, het is in de keuze van het Archimedisch punt zelve noodwendig van *religieus, transcendent* karakter.

De wijsbegeerte is niet zelve de *religie*, maar zij is in de religie gegrond. Het wijsgeerig denken is niet mogelijk zonder de activeering van den religieuzen wortel onzer persoonlijkheid, onzer *zelfheid;* het is slechts als religieuze *zelf*-werkzaamheid op tijdelijk theoretisch gebied te verstaan. Deze religieuze zelf-werkzaamheid spitst zich hier wel op het wijsgeerig denken toe, maar zij gaat in hare religieuze volheid zeer bepaaldelijk het denken te *boven*.

Rickert's opvatting van de zelfbegrenzing van het denken.

RICKERT meent, dat wij ons nimmer daardoor de grenzen van het denken bewust kunnen worden, dat wij *buiten* het denken gaan staan en van daaruit op het denken neerblikkend, het in zijn begrensdheid leeren kennen: 'Sobald wir auszerhalb des Denkens sind, erkennen wir nichts.'[1)] Ongetwijfeld juist! We kunnen zelfs verder gaan en zeggen: Het is ten eenenmale *onmogelijk*, dat wij, in de actualiteit van ons zelfbewustzijn, *buiten* ons denken gaan staan, want zonder denken kan onze menschelijke zelfheid zich in onzen wereldsamenhang niet openbaren. Maar RICKERT vervalt op het immanentiestandpunt in een miskenning van de transcendentie onzer nimmer uit te schakelen *zelfheid* ten aanzien van het denken.[2)]

1) *System der Phil*. S. 247.
2) Zie ook zijn verhandeling: *Wissenschaftliche Philosophie und Weltanschauung* in Logos Bnd XXII Heft I (1933) S. 56/7: 'Wer das, was er als theoretische Erkenntnis der Welt in ihrer Ganzheit nicht nur logisch zwingend zu begründen vermag, sondern es zugleich abzugrenzen gelernt hat gegen die Lebensüberzeugungen, die seine auszerwissenschaftliche Weltanschauung formen, der wird auf Grund seiner universalen Erkenntnis, die als Philosophie notwendig auch den g a n z e n M e n s c h e n mit zum "Gegenstande" macht (sic!), indem sie sich ü b e r ihn stellt, zugleich am besten einsehen, weshalb die auszerwissenschaftliche Stellungnahme zur Welt, so lange sie nicht, wie die theoretische Wahrheit den Anspruch auf Geltung für a l l e erhebt, neben der wissenschaftlichen Philosophie unangefochten bestehen bleiben kann.'

Wij moeten - willen wij de grenzen van ons denken leeren kennen - wel *denkende* komen tot een subjectief begrip van de grenzen, maar daarom zijn die grenzen nog niet, gelijk RICKERT meent, zelve door het denken gesteld nòch kunnen zij door het, van zijn religieuzen wortel en den zin-samenhang afgetrokken denken worden gekend.

Nadat wij dus de transcendeering als noodzakelijk hebben erkend, gaan wij een stap verder.

De wijsbegeerte wil ons *onzen* wereld-samenhang theoretisch als zin-samenhang doen kennen, een zin-samenhang, waarbinnen het wijsgeerig denken zelve gebonden is, waarin het naar zijn immanenten inhoud alleen *zin* heeft; en die zijn zinvolheid vindt in den religieuzen wortel van het menschengeslacht, waaraan wij in onze zelfheid deel hebben. Die wereld-samenhang, in zijn zin in den *mensch* geconcentreerd, mag niet worden verabsoluteerd en in dien wereldsamenhang mag niet het wijsgeerig denken worden verabsoluteerd.

Het is een wereldsamenhang, dien de mensch wel in zijn *zelfheid* transcendeert, maar waarbinnen hij met alle schepselen, die met hem in denzelfden wereldsamenhang gevoegd zijn, in *universeele gebondenheid aan den tijd* verkeert.

Eerste orienteering in de zinverscheidenheid.

Binnen dien tijdelijken wereldsamenhang vertoont de werkelijkheid, gelijk wij reeds in de Inleiding opmerkten, een groote verscheidenheid van *zin-zijden*, die slechts door het *wetenschappelijk* denken gearticuleerd onderscheiden worden: de zin-zijden van getal, ruimte, beweging, organisch leven, gevoel, logische analyse,

historische ontwikkeling, taal, omgang, economische waardeering, schoone harmonie, recht, moraal, geloof.

Dit is een voorloopig zeer ruw, nog niet in de fijnere zin-analyse onderzocht schema van de onderscheiden zin-zijden, waarin de volle tijdelijke werkelijkheid zich aan het *theoretisch oog* vertoont, een schema, dat ons voorloopig slechts als orienteering in de zin-verscheidenheid van onzen tijdelijken kosmos dient.

De immanentie aller zin-zijden van den kosmos in den kosmischen tijd.

Al deze zin-zijden zijn in den *kosmischen*, ze alle overspannenden, *tijd* met elkander vervlochten in een universeelen tijdelijken *zin-samenhang* en in elk harer heeft de volle tijdelijke werkelijkheid een *wetszijde* en een *subjectszijde*.

Nergens anders transcendeeren wij inderdaad dien kosmischen tijd, dan in den religieuzen wortel van ons bestaan.

Ook in het *denken niet*, niet in het *begrip*, zelfs niet in de wijsgeerige *idee* als *grens*begrip *qua talis*.

Reeds bij onze eerste orienteering in de zin-verscheidenheid van onzen kosmos zien wij ons gedwongen deze opvatting van den tijd te stellen tegenover die der metaphysische immanentie-philosophie, welke het 'noumenon' principieel boven den tijdelijken kosmos (als 'Dingwelt') verheft.

Het tijdsprobleem zelve zal in het vierde boek van dit werk in het bijzonder onze aandacht vragen.

In het tegenwoordig verband moeten wij nog met een enkele orienteerende opmerking volstaan.

De zin-alzijdigheid van den tijd en de tijd in zinbijzonderheid.

De heerschende opvatting vereenzelvigt nog steeds *den* tijd met den tijd in de zin-bijzonderheid der natuur-beweging. Eerst in de jongste phase der wijsbegeerte is men de vraag gaan stellen, of dit natuurwetenschappelijk tijdsbegrip, waarin tijd en ruimte samenvloeien, nu inderdaad den waren *zin* des tijds bevat. BERGSON

meende, dat de ware tijd *durée* is in den zin van den *psychisch*-actueelen bewustzijnsstroom, waarin alle momenten elkander qualitatief doordringen en die geen mathematische gelijkvormigheid kent. Anderen zochten den *waren* tijd in den *historischen* zin.

De opvatting echter, die wij in dit boek zullen verdedigen, dat de kosmische tijd in geen enkele zin-bijzonderheid opgaat, maar alle zin-zijden der werkelijkheid gelijkelijk doortrekt, mag volkomen nieuw worden genoemd.

Men wil toegeven, dat het denken als (vermeende) 'werkelijke psychische activiteit' in den tijd is, maar dat ook het *begrip*, naar zijn zin in den tijd zou zijn, dat zal men een ongerijmde stelling noemen, die rechtstreeks in de armen van het 'relativisme' voert.

De immanentie van het begrip in den tijd.

Hoe nu? De boom ontkiemt, groeit en vergaat in den tijd. Maar zou het boom-*begrip* naar zijn blijvenden *objectieven zin* dan inderdaad in den tijd gebonden zijn?

Waardoor ontstaat hier de schijn van ongerijmdheid? Doordat men als vanzelfsprekend den tijd vereenzelvigt met 'natuurtijd', nader met tijd in den mathematisch gefundeerden zin der *beweging*, dat is met een bijzondere *zin-zijde* van den tijd. Dat het begrip niet aan een natuurtijd kan zijn onderworpen, is buiten discussie.

Maar binnen de logische zin-zijde heeft de tijd zelve een bijzonderen *logischen* zin. Het *logisch prius* en *posterius* is een tijdsorde in de zin-bijzonderheid der logische analyse. De begripsvorming is zelve aan deze logische tijdsorde onderworpen. Wie zegt: dat is geen *werkelijke* tijd, toont slechts het vóór-oordeel van zijn werkelijkheidsbeschouwing, die de volle tijdelijke werkelijkheid *afsluit* in haar physisch-psychische natuur-zijden. De volle kosmische tijd heeft inderdaad heel wat meer zin-zijden dan men gewoonlijk aanneemt. Hij is in *alle* zin-zijden in *zin-bijzonderheid* vertegenwoordigd, gelijk wij bij de behandeling van het tijdsprobleem in uitvoerige zin-analysen zullen aantoonen.

En nochtans gaat de volle kosmische tijd ook in alle zin-zijden

der werkelijkheid te zamen niet op, wijl al die zin-zijden eerst *in* den continuen, zin-samenhang stichtenden, tijd hare zin-bijzonderheid bezitten.

De toespitsing van het religieus apriori op de theoretische taak der wijsbegeerte. De wijsgeerige grondidee en de vóór-vragen.

Op dezen tijdelijken kosmos, gelijk die zich aan den theoretischen, onderscheidenden blik in verscheidenheid van zin-zijden en zin-samenhang biedt, heeft zich het in onze Inleiding besproken religieus apriori van het theoretisch wijsgeerig denken toe te spitsen, in een apriorische *grondidee*, welke het wijsgeerig denken de eerste richting geeft, en zonder welke de denker geen enkel wijsgeerig probleem zin-vol kan stellen.

Deze grondidee, die openlijk of verborgen aan ieder wijsgeerig stelsel ten grondslag ligt, put haar inhoud uit een actueele onontwijkbare stellingkeuze onzer zelfheid in de volgende vóór-vragen:

Welke is de Oorsprong en welke is de zin-totaliteit van onzen kosmos en hoe is de onderlinge verhouding en samenhang van zijn zin-zijden in de zinverscheidenheid naar wets- en subjectszijde?

Een heel het wijsgeerig denken bindend apriori ligt ongetwijfeld in nuce in deze grondidee der wijsbegeerte besloten. Maar wat baat het aan de immanentie-philosophie, zich aan de zelf-bezinning op deze grondidee te onttrekken, wanneer, naar wij omstandig zullen aantoonen, die grond-idee in iedere wijsgeerige probleemstelling haar apriorischen invloed geldend maakt?

Ieder wijsgeerig denker *moet* zich allereerst rekenschap willen geven van den *zin* zijner vraagstellingen en wie zich daarvan inderdaad rekenschap geeft, stuit noodwendig op de grondidee van den zin en van zijn oorsprong.

Totaliteitsbegrip en idee der zin-totaliteit.

Zonder een idee van de zin-totaliteit, van haar oorsprong en hare verhouding tot de zin-verscheidenheid kan ik met het totali-

teitsdenken, dat de wijsbegeerte vraagt, immers niet beginnen? Toch wel!, zoo meent men misschien. Ons denken heeft een immanent en religieus neutraal begrip van de totaliteit, als van een geheel, dat meer is dan de som zijner deelen. Aangenomen, maar in welken *zin* is dit begrip gevat? Schuilt in dit begrip zelve niet het geheele probleem van de verhouding der *zin*-bijzonderheid tot de *zin*-totaliteit? Het bedoelde totaliteitsbegrip verraadt duidelijk zijn oorsprong uit het *biologisch* denken, dat een bijzondere zinzijde der tijdelijke werkelijkheid, de organische *levenszijde*, tot '*Gegenstand*' heeft.[1)]

De totaliteit van den zin in haar verhouding tot de zin-verscheidenheid kan met dit aan de zin-bijzonderheid gebonden, in wezen vakwetenschappelijk, begrip toch waarlijk niet benaderd worden, wil ik niet reeds bij voorbaat mijn wijsgeerig denken in biologistische banen voeren.

Slechts de *wijsgeerige idee* als *grens*-begrip kan boven de zinbijzonderheid heenwijzen naar den universeelen zin-samenhang en de zin-totaliteit, doch deze idee is niets zonder een inhoud, en dezen inhoud kan het wijsgeerig denken uit zich zelve niet putten.

De preciseering van den *zin* der wijsgeerige vraagstellingen onthult bij critische zelfbezinning noodwendig de wijsgeerige grondidee inzake de zin-totaliteit en haar Oorsprong en de verhouding dezer zin-totaliteit tot de zin-verscheidenheid in haar samenhang.

Noodzakelijkheid van critische zelfbezinning op de wijsgeerige grondidee. De zin der wijsgeerige vraagstellingen. Het principe van den oorsprong en het continuiteitsprincipe in Cohen's wijsbegeerte.

Begint b.v. de grondlegger van de Marburgerschool, COHEN, het wijsgeerig denken (de 'Vernunft') zelf-genoegzaam te verklaren

1) Dwz. ik meen, dat dit totaliteitsbegrip het eerst in het biologisch denken gewonnen en vervolgens metaphysisch verabsoluteerd is. Inderdaad is het totaliteitsbegrip, gelijk wij in het 2e Boek van dit werk zullen aantoonen, mathematisch gefundeerd en wordt het in de verschillende vakwetenschappen al naar gelang van de functioneele zin-zijde der werkelijkheid welke zij onderzoeken, in *zin-bijzonderheid* gebruikt.

en aan dit denken als *oorsprongsdenken* de opgave te stellen, den geheelen kosmos in een transcendentaal-logisch scheppingsproces naar de wet der continuiteit uit den oorsprong wetenschappelijk te laten ontspringen, dan moet men bij een wezenlijk critisch wijsgeerige bezinning onmiddellijk de vraag opwerpen: *Waar* vindt ge eigenlijk uw Archimedisch punt in die *Vernunft*, die ge zelf zich in de *zinverscheidenheid* van logische, ethische en aesthetische rede laat *breken?*[1)] Welken *zin* legt ge in het principe van den *oorsprong* en in dat der *continuiteit*, waarmede ge de genoemde zinverscheidenheid weder overbruggen wilt? En wat is eigenlijk voor u de *zin-totaliteit*, waarin de diepere eenheid van onzen kosmos besloten ligt?

Deze vragen zijn in het wijsgeerig denken niet te ontwijken!

Wanneer in COHEN's systeem ons in den 'Grundsatz der Wahrheit' een *continue* samenhang tusschen logos en ethos wordt gesuggereerd, en toch denken en willen in hun zin onderscheiden worden, dan helpt het niets, het principe van den oorsprong en dat der continuiteit uit de 'Logik der reinen Erkenntnis' *over te brengen* in de 'Ethik des reinen Willens'. De *samenhang* in de *zin-verscheidenheid* kan niet in de *zin-bijzonderheid* worden gezocht. Men kan wel op het aanbeeld slaan van de 'Einheit der Vernunft',[2)] maar zoolang onse die eenheid niet in een zin-totaliteit

1) COHEN erkent zelf deze vraag als een *bijzonder* probleem der wijsbegeerte. Zie zijn *Logik der reinen Erkenntnis*, 3e Aufl. S. 17. Inderdaad is zij veeleer het *grond*probleem van zijn wijsbegeerte, ten aanzien waarvan slechts de critische zelfbezinning op zijn logicistische wetsidee klaarheid had kunnen verspreiden. Want zonder wijsgeerige grondidee is de eenheid van het bewustzijn wijsgeerig niet te vatten.

2) Merkwaardigerwijze vinden wij zulks in de sterkste mate bij KANT, die in zijn criticistische instelling juist het meest heeft bijgedragen tot de *oplossing* van die vermeende eenheid in het *in wezen* bij hem nimmer overbrugde dualisme van *theoretische* en *practische* rede. In de 'Vorrede' van de Kr. der r.V. (1e Ausg.) schrijft hij: 'In der Tat ist auch reine Vernunft eine so volkommene Einheit, dasz, wenn das Prinzip derselben auch nur zu einer einzigen aller der Fragen, die ihr durch ihre eigene Natur aufgegeben sind, unzureichend wäre, man dieses immerhin nur wegwerfen könnte, weil es alsdann auch keiner der übrigen mit voller Zuverlässigkeit gewachsen sein würde.' En in de Vorrede S. 19 zijner *Grundl. zur Metaphysik der Sitten* spreekt hij van 'am Ende nur eine und dieselbe Vernunft, die blosz in der Anwendung unterschieden sein musz.'

boven de zin-verscheidenheid is aangetoond, blijft de ‘Einheit der Vernunft’ een *asylum ignorantiae*.[1] En zoolang het principe der continuiteit niet inderdaad *zelve* tot zijn oorsprong is teruggevoerd, blijft het een principe der zin-bijzonderheid,[2] dat geen rekenschap geeft van den samenhang *in* de zin-verscheidenheid!

Het zin-synthetisch denken blijft in de zin-verscheidenheid bevangen, wordt dus geen waarlijk *wijsgeerig* denken, zoo het niet door een idee der zin-totaliteit is gericht.

Zijn en gelden en de critische voor-vraag naar den zin dezer begrippen.

Begint een denker der zgn. Zuid-West-Duitsche school in de Neo-Kantiaansche wijsbegeerte de tegenstelling tusschen *zijn* en *gelden, werkelijkheid* en *waarde*, in het wijsgeerig denken in te voeren, dan duikt opnieuw achter deze tegenstelling de vraag inzake de verhouding tusschen zin-bijzonderheid, zin-samenhang en zin-totaliteit op. Immers onmiddellijk rijst dan de vraag: In welken *zin* worden *zijn* en *gelden* door u gevat? Zijn ze bedoeld als fundamenteele *denk*-bepalingen, als *grond-categorieën?* Zoo ja, is de denk-categorie dan in haar vermeend transcendentaal-logischen zin zelve *als zoodanig* van *zin-bijzonderheid*, of bezit ze inderdaad *zin-totaliteit?*

Zin-algemeenheid contra zin-totaliteit.

Bezit ze deze laatste niet, hoe is dan hare verhouding tot de zintotaliteit en den samenhang der zin-zijden? Met een bloote *zin-algemeenheid* der ‘denkbepalingen’ kom ik geen stap verder.

1) Gelijk in COHEN's uitspraak: ‘Das Denken, das die Bewegung mit sich führt, verwandelt sich selbst in Wollen und Handlung’. *Ethik des reinen Wollens* (4e Aufl) S. 110.
COHEN zoekt de diepere eenheid in de *Methode der Reinheit*, maar deze methode kan alleen voor een logicistische instelling de fundamenteele zinverscheidenheid overbruggen.
2) Immers ontleend aan de mathematische oneindigheidsrekening!

Nivelleering der zin-verscheidenheid in het algemeen begrip berust op oncritische miskenning der zin-bijzonderheid in het logische.

Men kan wel in een vakwetenschap zgn. algemeene begrippen vormen (klasse-, soort-begrippen enz.), die bedoelen de individueele verschijnselen *binnen* een bijzondere zin-zijde der werkelijkheid in relatieve overzichtelijkheid in het zin-verbindend denken samen te vatten, maar de *zin*-bijzonderheid van de zin-zijden van onzen kosmos zelve laat zich door geen begrip van 'zin-algemeenheid' logisch nivelleeren, zonder dat men daarbij de eigen zin-bijzonderheid van het logische vergeet. In het *zin-synthetisch* denken is iedere poging, de zin-bijzonderheid in de zin-verscheidenheid van *logisch denken* en de aan dat denken *tegenovergestelde* zin-zijde weg te doezelen, reeds een stellingkeuze ten aanzien van de verhouding tusschen zin-totaliteit en de zin-bijzonderheid in den samenhang der zin-verscheidenheid! Want ik ken dan aan de logische zin-bijzonderheid in zulk een algemeen begrip de macht toe, de fundamenteele zin-verscheidenheid binnen onzen kosmos te overbruggen.

Wanneer THEODOR LITT, die het Archimedisch punt van zijn wijsgeerig denken in de 'reine Reflexion' van het denken op zijn eigen activiteit meent te hebben gevonden, in het verloop zijner onderzoekingen een dialectische identiteit van 'denkend ik' (het 'reine Denken' in zijn zelf-reflexie) en 'concreet ik' (het *ik* als *werkelijke* individueele (pseudo-) 'totaliteit' van *al* zijn tijdelijke, actueele zin-functies) gaat invoeren, dan eischt de critische bezinning onmiddellijk de vraag op te werpen: In *welken zin* vat ge deze 'dialectische identiteit' en in *welken zin* de totaliteit van het *concrete ik?* Dan blijkt aanstonds, dat de 'dialectische identiteit' in *logische zin(-bijzonderheid)* is gemeend, waardoor dus, consequent doorgeredeneerd, de zin-verscheidenheid tusschen het 'reine' denken en de a-logische zin-functies van het ik *logisch* wordt opgeheven! Want: In der Einheit von denkendem und konkretem Ich eignet dem ersteren die 'übergreifende Macht' leert ons LITT in navolging van HEGEL. Slechts in het 'reine Denken'

komt het volle ik tot zelf-kennis: Het *volle ik* is in het kenproces toch niet transcendent aan het 'reine Denken'. De verhouding is omgekeerd. Es (nl. het 'volle ik') hat den Standort möglicher Selbstvergewisserung durchaus *jenseits* seiner selbst, ist also durchaus *nicht 'übergreifend*'.[1)]

In het Archimedisch punt moet de aanvankelijk verwarrende zin-verscheidenheid reeds zijn overwonnen, moet met andere woorden reeds in beginsel de werkelijke of vermeende diepere eenheid in den zin van onzen kosmos gegrepen zijn, want vanuit dit punt moet onze zelfheid, wijsgeerig denkende, den theoretischen blik der totaliteit over de zin-verscheidenheid richten.

Zin-verscheidenheid en de identiteit der zin-zijden in haar transcendente zin-vervulling. De logische identiteit als identiteit in de zin-bijzonderheid. Parmenides.

Alle *zin-verscheidenheid* in onzen tijdelijken kosmos onderstelt een diepere *zin-identiteit*. Want als er geen *vergelijkingsnoemer* bestond, waaronder ik alle zin-zijden der werkelijkheid kan brengen, hoe zou ik dan hare onderlinge verscheidenheid kunnen kennen?

De eenheid-identiteit in *logischen* zin genomen, is niet de eenheid-identiteit, waarop de *grondidee* der wijsbegeerte zich kan richten.

Immers de *logisch-analytische* eenheid-identiteit, waarop een PARMENIDES meende zijn geheele stelsel te kunnen bouwen, is niet de gezochte eenheid-identiteit *boven de zin-veelheid-verscheidenheid*, maar veeleer zulk eene van tijdelijke zin-bijzonderheid.

De wijsgeerige kennis-activiteit kan, als op de totaliteit gericht zin-onderscheidend en zin-verbindend kennen (wat in elk geval heel wat meer is dan logisch denken), niet in de logische zinbijzonderheid steken blijven. Veeleer moet *het logische* door de wijsbegeerte zelve binnen de problematiek van zin-bijzonderheid, zin-verscheidenheid, zin-samenhang, en zin-totaliteit worden ge-

1) *Einleitang in die Philosophie* (1933). S. 162.

steld. Wie niet in de fout van het *logicisme* wil vervallen, moet erkennen, dat de logische zijde van den tijdelijken kosmos zelve binnen de zin-verscheidenheid is gelegen en als zoodanig wijsgeerig niets vóór heeft op de andere, *niet*-logische zin-zijden van onzen kosmos.

De eenheid-identiteit van den zin, waarop de wijsgeerige grondidee is gericht, is veeleer die der *zin-totaliteit* of der *zin-volheid*, waarin alle tijdelijke zin-zijden hare *zin-vervullling* vinden.

Deze eenheid kan en mag geen abstractie zijn, ze kan niet zijn een bloot negatieve 'Indifferenz'. Zij moet veeleer de *volheid* van den zin van onzen kosmos zelve wezen, of ze is niet wat ze voorgeeft.

De zin-totaliteit is noodwendig de wortel der zin-verscheidenheid. De onderscheiden zin-zijden van onzen kosmos kunnen niet uit elkander ontspringen, zal de zin-verscheidenheid gehandhaafd blijven. Eerst tot de transcendente zin-volheid verheven, toonen de tijdelijke zin-zijden haar gemeenschappelijken wortel, waarheen ze ieder voor zich en allen te zamen als zin-bijzonderheid terugwijzen.

De wijsgeerige grondidee als □π□□εσις der wijsbegeerte.

Slechts als onze zelfheid, wijsgeerig denkende, in de ware *zintotaliteit* haar Archimedisch punt kiest, krijgt ons wijsgeerig denken in zijn grondidee de *ὑπόθεσις*, die het voor den af-val van de zin-totaliteit en daarmede voor af-val van de zelfheid behoedt.

§ 2 - De wijsgeerige grondidee als transcendentale grondlegging der wijsbegeerte

Het theoretisch karakter der grondidee en de naieve ervaring.

Men kan nu de vraag stellen, waarom ik de toespitsing van het religieus apriori op onzen tijdelijken wereldsamenhang in de *grondidee der wijsbegeerte* vond in de preciseering der verhouding van *zin-totaliteit*, en *zin-bijzonderheid* in den *samenhang der zin-*

verscheidenheid naar wets- en subjectszijde. Is dit niet een veel te *abstracte* toespitsing?

De naieve ervaring, die tot het zin-onderscheidend denken der wetenschappelijke analyse nog niet is gekomen, vat de werkelijkheid van onzen wereldsamenhang immers niet gearticuleerd in afgetrokken zin-zijden, doch veeleer in de concrete, individueele eenheid van *dingen* en samenlevingsverbanden, en hun onderlinge betrekkingen: in de structuur van bergen en rivieren, boomen en dieren, huizen en straten, tafels en stoelen, menschen in gezin en stad, nering en kerkverband, enz., enz..

Ook *zij* heeft, in hare werkelijkheidservaring het religieus apriori, met (al of niet aan haar zelve verborgen) Archimedisch punt en stellingkeuze tegenover de *Ἀρχή*; ook *zij* is niet religieus neutraal, omdat nu eenmaal alle menschelijke ervaring der werkelijkheid uit het hart van het menschelijk bestaan haar oorsprong neemt.

En nog verder: de naieve ding-ervaring met de zeer gecompliceerde verbandsbetrekkingen, waarin deze ervaring de dingen weer in allerlei samenhangen vat (de boomen in het bosch, het bosch in het landschap, enz., enz.), is voor de wijsbegeerte allerminst een ‘quantité négligeable’. Veeleer is - wij zullen dit later omstandig aantoonen - *zij* de eenige wijze van ervaring, waarin zich de tijdelijke werkelijkheid inderdaad *geeft*, gelijk zij in haren samenhang van tijdelijke individualiteits-structuren *is*, d.w.z. in onverbrekelijken concreten samenhang van al hare zin-zijden in de structuur van concrete dingen en ding-betrekkingen, - ook al is de naieve ervaring niet in staat deze zin-zijden met haar functioneele wetten in zin-synthetisch denken gearticuleerd te vatten.

Het gegevene der naieve ervaring als wijsgeerige opgave.

De wijsbegeerte vindt het *gegevene*, dat zij tot wijsgeerige *opgave* heeft te maken, juist in de concrete, niet abstract in zin-zijden *uiteen-gestelde*, werkelijkheid, gelijk die zich in de naieve ervaring biedt.

Waarom dan niet de grondidee der wijsbegeerte toegespitst op de naieve werkelijkheids-ervaring?

Hierom niet, wijl de wijsbegeerte, zoo zij zelve in de naieve ervaringshouding volhardde, nimmer *wijsgeerig rekenschap* van die naieve ervaring zou kunnen geven. Het wijsgeerig kennen is een *wetenschappelijk* kennen en wetenschappelijke kennis wordt slechts in (de zin-zijden onderscheidende en verbindende) *zinsynthesis* gewonnen.

De wijsbegeerte kan, evenmin als het vakwetenschappelijk denken, bij de ding-structuur der werkelijkheid als gegeven tijdelijke eenheid *beginnen*. Tegenover de zin-totaliteit, die zij in haar religieus apriori gevat heeft, of gemeend heeft te vatten, duikt voor haar noodwendig de fundamenteele *zin-verscheidenheid*, gelijk die zich in de zin-zijden der werkelijkheid openbaart, als voorwerp van wetenschappelijke analyse op.

Naief dingbegrip en vakwetenschappelijk functiebegrip. Doorbreking van het naieve dingbegrip.

Reeds het vakwetenschappelijk denken begon het naieve *dingbegrip* wetenschappelijk uiteen te breken in *functiebegrippen*, om zich kennis van de onderscheiden *zijden* der tijdelijke werkelijkheid te verschaffen.

Het begon zich als vakwetenschappelijk denken *tegenover* de bijzondere niet-logische zin-zijden der werkelijkheid te stellen, het begon de zijden van getal, ruimte, beweging, organisch leven, enz. enz., naar haar bijzondere functioneele wetmatigheid, tot '*Gegenstand*' der wetenschappelijke systematische analyse te maken, een denk-houding, welke, gelijk wij bij de behandeling van het 'Kennisprobleem' zullen aantoonen, aan het naieve, vóór-theoretisch denken, ten eenenmale *vreemd* is.

De winst van deze vakwetenschappelijke (ex origine overigens wijsgeerig gefundeerde) denkhouding tegenover de *naieve*, was enorm. Stuk voor stuk ontsloten de zin-zijden der tijdelijke werkelijkheid, met name de niet-normatieve, zgn. natuur-zijden, het geheim harer immanente functioneele wetmatigheid voor de door-

dringende wetenschappelijke analyse en synthesis. Maar hoe dieper dit vakwetenschappelijk denken in zijn 'Gegenstand', de geabstraheerde zin-zijde der werkelijkheid, doordrong, des te scherper openbaarde zich ook zijn principieel manco tegenover de naieve ervaring.

De zin-verbijzondering van het vakwetenschappelijk denken.

Want door de *zin-verbijzondering* van dit *tegenoverstellend* denken, mist de vakwetenschap als zoodanig den blik der totaliteit over de werkelijkheid, ja verliest zij de werkelijkheid zelve uit den ervaringsgreep.

Want de volle tijdelijke werkelijkheid *geeft* zich niet door bloote samenvoeging van geabstraheerde zin-zijden, zij *geeft* zich niet '*gegenständlich*'.

Nimmer is het vakwetenschappelijk denken in staat, van de naieve ding-ervaring *rekenschap te geven*, wijl het *als zoodanig* in het onderzoek der functioneele samenhangen binnen de abstracte zin-bijzonderheid der zin-zijden blijft steken. Ook van zijn eigen mogelijkheid kan het vakwetenschappelijk denken uit zich zelve geen rekenschap geven. Wij zullen in het vervolg aantoonen, dat een zelfgenoegzaam, d.i. geheel in de grenzen van een theoretisch omvatte zin-zijde besloten, vakwetenschappelijk denken, *niet* mogelijk is.

De naieve ervaring is, met haar naieve begripsvorming in de volle tijdelijke werkelijkheid in den concreten samenhang van al hare zin-zijden *ingesteld*, vat daardoor inderdaad de tijdelijke werkelijkheid *al-zijdig*, maar mist de gearticuleerde kennis der zinzijden. Voorzoover zij in haar religieuze instelling de tijdelijke werkelijkheid bij het licht van Gods Woord principieel vanuit haar scheppingsverhouding tot God beziet, heeft zij inderdaad den blik der totaliteit, *maar niet in de theoretische toespitsing, die in de grondidee der wijsbegeerte geëischt wordt*.

Zij heeft wel intuitief *weet* van de zin-alzijdigheid der dingen. Zij zal zich b.v. hardnekkig verzetten tegen iedere poging van een

zijn grenzen miskennend vak-theoretisch denken, om haar bepaalde zin-zijden harer ervaren ding-werkelijkheid te ontrooven, al kan ze zulk een theorie niet wetenschappelijk weerleggen.

Maar anderzijds, juist omdat zij bij de concrete eenheid van het ding en het gegeven verband der dingen onderling blijft staan, en gearticuleerde wetenschappelijke kennis van de zin-zijden der werkelijkheid mist, wordt haar ook de concrete eenheid der dingen niet tot *probleem*.

Wijsbegeerte, vakwetenschappelijk denken en naieve ervaring.

Het is de wijsbegeerte, die de gearticuleerd in hun samenhang onderscheiden zin-zijden van onzen kosmos zelve in den blik der totaliteit moet vatten en daardoor van naieve ervaring en vakwetenschappelijk, functioneel denken *beide rekenschap* heeft te geven.

Maar ook, waar zij de naieve ervaring tot probleem maakt, moet haar *grondidee* in de *theoretische* toespitsing haar leiden. De eenheid der dingen blijft voor haar het probleem der *tijdelijke concrete eenheid in de zin-verscheidenheid*.

Methodische vóór-rang van de zin-verscheidenheid boven de individueele ding-eenheid.

Methodisch moet het wijsgeerig onderzoek der abstracte zinzijden *voorafgaan* aan de wijsgeerige analyse van de structuur der concrete dingen.

Daarbij wordt vanzelve de *tegenoverstellende* denkhouding der vakwetenschap in haar tegenstelling tot de zich bloot in de werkelijkheid *instellende* denkhouding der naieve ervaring tot *wijsgeerig probleem*. De vraag rijst onafwendbaar, hoe die tegenover-stellende denkhouding *mogelijk* is, en *wat* zij van de volle tijdelijke werkelijkheid aftrekt.

Maar daarbij wordt primair de mogelijkheid van het wijsgeerig denken zelve, als tegenoverstellend denken, tot probleem.

Reflecteerend denken contra tegenoverstellend denken in de nieuwere wijsbegeerte. De verwarring van object en 'Gegenstand' in deze tegenstelling.

Het is niet juist, dat de wijsbegeerte de tegenover-stellende denkwijze zou moeten en kunnen prijsgeven, gelijk die strooming in de immanentie-philosophie meent, welke het wijsgeerig denken als reflectief, tot de denkwerkzaamheid zelve ingekeerd, denken tegenover alle 'gegenständliches Denken' der vakwetenschap stelt, omdat deze laatste zich geheel in de *zaken* zou verliezen, zonder te reflecteeren over de nimmer tot 'Gegenstand' te maken denkactiviteit zelve.

Deze opvatting is door een *wijsgeerige grondidee* bepaald, welke diametraal tegenover de grondidee staat, welke wij zelf aan ons wijsgeerig stelsel zullen ten grondslag leggen.

De hoofdzaak is deze, dat zij zich, wegens haar instelling in het immanentie-standpunt, geen rekenschap kan geven van het wezen der zin-synthesis, welke ook aan het wijsgeerig kennen inhaerent blijft. Bij de behandeling van het *Kennis probleem* zal ons blijken, dat aan het zin-synthetisch kennen de tegenoverstellende denkhouding essentieel is.

De bedoelde wijsgeerige richting maakt zich, gelijk wij later uitvoerig zullen aantoonen, schuldig aan een fatale verwarring van *object* en *Gegenstand*.

Het naieve denken is nimmer 'gegenständlich'.

Ware echter *objectiveering* en '*aan het denken tegenover stellen*' identiek, dan zou ook in de naieve ervaring een tegenoverstellende denkhouding besloten liggen, want reeds in de simpele waarneming van een boom *objectiveer* ik in het zinnelijk psychisch waarnemingsbeeld de subjectief-actueele werkelijkheidsfuncties van het ding.

Inderdaad meent dan ook deze strooming in de immanentiephilosophie, dat de naieve ervaring in dezelfde tegenover-stellende denkhouding als de vakwetenschap is bevangen.

Dit is echter, naar wij later zullen zien, de grootst mogelijke mis-

kenning van het wezen der naieve ervaring en het doorslaand bewijs, dat de immanentie-philosophie door de keuze van haar Archimedisch punt, niet in staat is van de naieve ervaring wezenlijk *rekenschap te geven*.

Wat het wijsgeerig denken van het vak-wetenschappelijk denken onderscheidt, is niet het prijsgeven van de tegenover-stellende denkhouding, maar veeleer zijn richting op de zin-totaliteit, waardoor de wijsgeer tot critischen zelf-inkeer wordt voortgedreven en zich rekenschap gaat geven van de onzelfgenoegzaamheid van alles, wat als zin-bijzonderheid in den zin-samenhang is gebonden.

De wijsgeerige grondidee als transcendentale grondlegging der wijsbegeerte.

Het is een in wezen *oncritische denkhouding* te meenen, dat de wijsbegeerte zich daarbij zou mogen onthouden van het rekenschap geven van datgene, wat haar zelve eerst mogelijk maakt.

De wijsbegeerte behoeft zelve in de eerste plaats haar waarlijk *transcendentale grondlegging*, haar *ὑπόθεσις*. Men beweegt zich in een vicieuzen cirkel door wel het vakwetenschappelijk denken tot wijsgeerig probleem te maken, doch zich aan een critische bezinning op de mogelijkheid van het wijsgeerig denken zelve te onttrekken. Immers, het probleem, dat het vakwetenschappelijk denken doet rijzen, nl. de mogelijkheid der apriorische zin-onderscheiding en zin-verbinding, schuilt a fortiori in het wijsgeerig denken.

En waar nu het wijsgeerig denken naar zijn immanente apriorische structuur niet tot ‘Gegenstand’ van zich zelve kan worden, stuit de wijsbegeerte bij de critische grondvraag naar hare eigen mogelijkheid, op haar immanente grenzen binnen den kosmischen tijd, waarvan slechts in wezenlijk critische zelf-bezinning kan rekenschap gegeven.

Een waarlijk *reflectief* denken kenmerkt zich daarom door de critische zelfbezinning op de wijsgeerige grondidee, waarin het wijsgeerig denken buiten en boven zich zelve heenwijst naar zijn eigen apriorische voorwaarden in en boven den kosmischen tijd.

In die grondidee alleen wordt het tot zijn apriorische *grenzen* voortgedreven, welke het niet zelve kan overschrijden, maar die veeleer het wijsgeerig denken zijn uiteindelijke *bepaaldheid* in den universeelen kosmischen zin-samenhang geven. Niet het wijsgeerig denken kan in zelfgenoegzaamheid zijn apriorische voorwaarden bepalen, maar het wordt omgekeerd door de apriorische structuur van het religieus kosmisch zelfbewustzijn bepaald.

De wijsgeerige grondidee, waarin wij ons *denkende* op de grenzen van het wijsgeerig denken bezinnen, is dus in den vollen zin des woords *grens*-begrip bij uitnemendheid, de laatste transcendentale *grondlegging* of *ὑπόθεσις* der wijsbegeerte, waarin wij denkende tot ons zelve inkeeren. Want wij kunnen alleen daarom ons op de grenzen van het wijsgeerig denken critisch bezinnen, wijl wij ze als grenzen der *wijsgeerige* kennis *in onze zelfheid* transcendeeren. De *voor-onderstelden* der wijsbegeerte, waarheen de wijsgeerige grondidee heenwijst, zijn zelve oneindig meer dan *idee*. Het idealisme, dat de idee zelve tot zin-totaliteit en *ἀρχή* verheft, is slechts op het immanentiestandpunt mogelijk. Maar zijn *transcendentale grondlegging*, zijn wijsgeerige *grondidee* blijft *boven de idee* heenwijzen naar datgene wat de transcendentale grenzen der wijsbegeerte overschrijdt, omdat het *het wijsgeerig denken eerst mogelijk maakt*. Het immanentie-standpunt belet slechts aan het wijsgeerig denken tot deze laatste etappe der critische zelfbezinning in het denken voort te schrijden.

De verhouding van transcendente en trancendentale instelling der wijsbegeerte en de oorspronkelijke zin van het transcendentaal motief.

Wij kunnen ons standpunt ten aanzien van de grenzen der wijsbegeerte dus voorloopig aldus samenvatten:

Het religieus apriori der wijsbegeerte, waarop de wijsgeerige grondidee, als transcendentale grondlegging der wijsbegeerte, in haar inhoud gericht is, waarnaar zij als idee *heenwijst*, is van *transcendent*, het wijsgeerig denken zelve daarentegen is van *transcendentaal* karakter. De keuze van het Archimedisch punt over-

schrijdt noodzakelijk de grenslijn van onzen tijdelijken wereldsamenhang, de wijsbegeerte zelve blijft, *schoon door haar grondidee gericht*, binnen die grenslijn, *omdat zij eerst door de tijdelijke wereldorde mogelijk is*.

Transcendent en *transcendentaal* zijn, in dezen zin genomen, dus geen 'Entweder-Oder', doch de transcendentale, immanent-apriorische grenzen der wijsbegeerte onderstellen de afhankelijkheid van het wijsgeerig denken van een religieus-kosmologisch apriori, waarvan de denker zich in zijn *wijsgeerige grondidee* allereerst heeft rekenschap te geven.

Een waarlijk radicaal transcendentaal wijsgeerig denken is eerst mogelijk bij prijsgave van het postulaat van zijn zelfgenoegzaamheid.

Eerst bij deze opvatting i.z. de verhouding van transcendente en transcendentale instelling der wijsbegeerte, komt de oorspronkelijke *zin* van het transcendentale denken tot zijn recht, welken zin wij zien in de wijsgeerige *zelf-bezinning* op de immanente grenzen en de noodwendige vóór-onderstelden van het wijsgeerig denken.

De zin van het transcendentale denken bij Kant. De idee als □π□□εσις.

In KANT's opvatting der vrijheidsidee als theoretisch grensbegrip verkrijgt het wijsgeerig denken inderdaad *transcendentale* wending in de richting op de zelfheid en haar religieuze verhouding tot de *ἀρχή*, inzoover deze theoretische idee heenwijst naar het religieus apriori van KANT's geheele wijsgeerig denken. Doch de *transcendeering*, waardoor KANT de theoretische idee der vrijheid practisch realiseert in het apriorisch geloof van den autonomen 'homo noumenon', onthult ook aanstonds de apostatische richting in deze critische zelf-bezinning, de *verabsoluteering der idee*. Slechts vanuit deze rede-idee als wijsgeerige grond-idee laat zich KANT's wijsbegeerte inderdaad als t r a n s c e n d e n t a a l-*idealisme* handhaven.

Wanneer men deze grond-leggende functie der idee in KANT's

kenniscritiek uit het oog verliest, wanneer men dus vergeet, dat de geheele transcendentale richting in KANT's denken wordt prijsgegeven, wanneer de idee van den 'homo noumenon' als *ὑπόθεσις* van heel KANT's onderzoek naar de voorwaarden der kennis wordt miskend, dan verstaat men van den zin van het transcendentale denken niets.

Vervlakking van het transcendentale motief in het methodologisch logicisme.

Het transcendentale *tot de grenzen denken* wordt dan afgetrokken van de richting op de zelfheid, doordat het transcendentale grensbegrip van de wezenlijke of althans vermeende transcendentie der zelfheid wordt losgemaakt. Zoo vervlakt het transcendentale motief in het zgn. critisch logicistisch positivisme tot de bloot methodologische afleiding der categorieën, als (uit een vermeend bloot-logischen oorsprong ontsprongen) 'objectieve, algemeen-geldige voorwaarden der kennis'. De oorsprongstendenz van het wijsgeerig denken voert hier niet tot wezenlijk critische zelf-bezinning. De wijsgeerige grondidee eischt als *transcendentale* grondlegging haar richting op de *transcendente zelfheid* en den religieuzen wortel van den kosmos, waaraan die zelfheid deel heeft, 't zij den afvalligen, dan wel den in Christus weder op God gerichten.

De wijsgeerige grondidee blijft □*π*□□*εσις*. Het criterium der waarheid en het relativisme.

Bij dit alles blijft de wijsgeerige grondidee *ὑπόθεστς* van de wijsbegeerte, een *ὑπόθεσις* die niet in relativistischen zin over de waarheid kan heerschen, doch omgekeerd voor de toetsing van haar waarheidsgehalte is onderworpen aan het forum eener obj ectieve richteres.

Juist bij het onderzoek van het inderdaad algemeen-geldig criterium der waarheid zullen wij den beslissenden slag hebben te leveren met die stroomingen in de immanentie-philosophie, die meenen, dat slechts het immanentie-standpunt waarborg biedt voor een algemeen-geldig waarheidscriterium.

Slagen wij in het bewijs, dat juist het immanentie-standpunt tot een volledige relativeering van het waarheidscriterium voert, dan zijn daarmede deze stroomingen in de immanentie-philosophie, langs den weg der immanente critiek, uit hare positie van hoedster der objectieve waarheid geworpen.

Doch dit onderzoek behoort thuis in een later verband.

In het tegenwoordig verband, waarin wij over de noodwendige apriorische functie der wijsgeerige grondidee handelen, willen wij slechts bij voorbaat het misverstand afsnijden, als zou de 'Wijsbegeerte der Wetsidee' het waarheidscriterium overleveren aan het relativisme.

De transcendentale grenzen der wijsbegeerte en het criterium der speculatieve metaphysica.

Het wijsgeerig denken blijft in zijn transcendentale richting op de zin-totaliteit gebonden aan en in den kosmischen tijd, die het zelve eerst mogelijk maakt, en in dien tijd gebonden aan een kosmische wetsorde, die wij later onderzoeken.

Deze tijdsgrens van onzen kosmos kan, gelijk wij zagen, de wijsbegeerte zelve niet overschrijden. Zij kan slechts in haar ideeën heen-wijzen naar datgene, wat die tijdsgrens transcendeert, gelijk zij ook naar den kosmischen tijd zelve slechts in het grensbegrip kan heen-wijzen.

Iedere wijsbegeerte, die deze grens miskent, vervalt noodwendig in *speculatieve metaphysica*, die in al hare schakeeringen steeds is gekarakteriseerd door het zoeken van het absolute en boven-tijdelijke *binnen* de kosmische tijdsgrens, door verabsoluteering der zin-bijzonderheid.

Die metaphysica is dus volstrekt niet beperkt tot de hypostaseering van rede-ideeën tot 'zijnde substanties' in den trant van PLATO' ideeën, LEIBNIZ' 'monaden', of KANT's 'Ding an sich'. Zij neemt veeleer alle mogelijke nuanceeringen der immanentie-philosophie aan.

Speculatief-metaphysisch in den bovenbedoelden zin is iedere vorm van verabsoluteering van de *voûς*; speculatief-metaphysisch

de stelling, dat de wetten van bijzondere zin-zijden van onzen kosmos, als getals- en ruimtewetten, de wetten van het logisch denken, die der moraal, die van het recht of van de schoonheid *absolute* (in waarheid in de verabsoluteerde 'rede' gegronde) algemeengeldigheid, zelfs voor God zouden hebben; speculatief-metaphysisch zoowel de antiek-idealistische ideeën-leer als de moderne waarden-philosophie, zoowel de leer van de 'Wahrheite' en 'Sätze an sich' als die van de 'adäquaten Wesensschau', zoowel de traditioneel-metaphysische leer van de onsterfelijke ziel (nl. als complex van inderdaad tijdelijke functies!), als de moderne hypostase van den 'geest' in de tijdelijk-actueele logische en na-logische bewustzijnsfuncties, onverschillig of deze hypostase zich in rationalistische of irrationalistische wending openbaart.

Al zulke speculatieve, dus oncritische, dus de immanente grenzen van het wijsgeerig denken miskennende theorieën berusten op verabsoluteering van door het theoretisch denken uit den tijdelijken wereldsamenhang afgetrokken zin-zijden. Zij verstoren den *zin*, door hem de bestaanswijze der *Ἀρχή* toe te dichten, onverschillig of die bestaanswijze als 'zijn' of als 'gelden' is gedacht, onverschillig of de verabsoluteering de actueel-individueele *subjectszijde* dan wel de *wetszijde* van het zin-gebied betreft. Wanneer wij nader den onscheidbaren samenhang aller zin-zijden van onzen tijdelijken kosmos gaan onderzoeken, zal ons de innerlijke voosheid van zulke metaphysische speculaties duidelijk worden.

Calvijn's uitspraak tegen deze metaphysica.

CALVIJN's, de grondslagen van alle speculatieve wijsbegeerte aantastende uitspraak: 'Deus legibus solutus est', 'God is aan de wet niet onderworpen', wijst de menschelijke rede terug binnen de grenzen, haar door God in Zijn tijdelijke wereldorde gesteld, en is de alpha en omega van alle wijsbegeerte, die zich niet in naam, doch in wezen critisch wil instellen.

Op het transcendentaal, onder de grenslijn der kosmische wet gebonden, en slechts boven die grenslijn *heenwijzend* karakter der eigenlijk wijsgeerige werkzaamheid wensch ik allen nadruk te leg-

gen, juist om de inmenging van de speculatieve metaphysica in de zaken der Christelijke religie bij den wortel af te snijden. De wijsbegeerte is aan alle zijden door de tijdelijke wereldorde begrensd, *sujet*. Haar taak is grootsch, God's mensch-schepping waardig, doch ze is bescheiden, ze verheft de menschelijke rede niet tot den troon Gods. De wijsbegeerte blijft in al haar werkzaamheid gebonden onder de wet des tijds, ze is niet de souvereine, aan niets en aan niemand verantwoording schuldige werkzaamheid der menschelijke rede, gelijk een modern humanist haar onderdeel, de 'kennisleer', in humanistischen hoogmoed meende te kunnen kwalificeeren, maar ze is de dienstmaagd, niet die der theologie, maar van God, den Souverein. Het dienen Gods is haar eerepositie, de loochening Gods haar doemvonnis!

§ 3 - De wijsgeerige grondidee als wetsidee. Oorsprong dezer terminologie.

Voor de wijsgeerige grond-idee met haar religieus-kosmisch bepaalde apriorische instelling ten aanzien van de opvatting der *ἀρχή*, zin-totaliteit, zin-verscheidenheid en -- samenhang in de zin-verscheidenheid van onzen kosmos naar wets- en subjectszijde, heb ik van meetaf den term *wetsidee* ingevoerd.

Deze term werd door mij gevormd, toen ik bijzonder getroffen was door het feit, dat zoowel de groote stelsels der antieke als der middeleeuwsche wijsbegeerte en niet minder enkele groote stelsels der moderne philosophie (als dat van LEIBNIZ) *uitdrukkelijk* het wijsgeerig denken orienteerden aan de idee eener goddelijke wereldorde, die als lex aeterna, harmonia praestabilita, enz. werd gekwalificeerd.

In deze idee van de wet, waarin de idee der subjectiviteit was begrepen, was inderdaad apriorisch positie gekozen ten aanzien van de centrale voorvragen van het wijsgeerig denken: Welke is de diepste oorsprong, de boventijdelijke eenheid-totaliteit en de onderlinge verhouding en samenhang van alle bijzondere wetten, welke naar de verschillende (zin-) zijden der werkelijkheid onze wereld beheerschen en hoe verhoudt zich de subjectiviteit in oor-

sprong, boven-tijdelijke eenheid en functie-verscheidenheid tot de wet?

In de genoemde stelsels was deze wetsidee meest in hooge mate rationalistisch-metaphysisch geconcipieerd. Van hieruit werd het een zeer aantrekkelijke taak, aan te toonen, dat inderdaad ieder wezenlijk stelsel van wijsbegeerte in een wetsidee van dit of dat type moet zijn gegrond, ook daar waar het zich van deze wetsidee geen rekenschap geeft. En de uitvoering dezer opgave moest gelukken. Het is immers onmogelijk, dat het wijsgeerig denken, dat zelve een wetmatigen gang moet volgen, niet belast zou zijn met een apriorische opvatting over oorsprong en zin-totaliteit der wet en der met haar correlate subjectiviteit, en over de onderlinge verhouding en samenhang van de onderscheiden zin-zijden, waarin de wet en de subjectiviteit zich openbaren. Daarbij kwam, dat het Calvinisme, dat ik als mijn Christelijke levens- en wereldbeschouwing erken, in Schriftuurlijke lijn van meetaf allen nadruk heeft gelegd op de *wet* als de onoverkomelijke *grens* tusschen Schepper en schepping en daarbij, zonder in wets-verabsoluteering te vervallen, zijn centraal-religieuze beschouwing van de Souvereiniteit Gods over al het geschapene, juist in zijn wetsbeschouwing praegnant heeft doorgevoerd.

Bezwaren tegen den term 'wetsidee' en de gronden voor zijn handhaving.

Toch valt niet te ontkennen, dat de keuze van den term wetsidee voor de grond-idee der wijsbegeerte tot het misverstand kan leiden, als zou alleen de apriorische opvatting van den zin der *wet* daarin zijn vervat.

Zoo meende Prof. Dr H.G. STORER in zijn belangwekkende geschriften *Die Nuwere Wijsbegeerte aan die Vrye Universiteit* (1933) en *Die Wijsbegeerte van die Skeppingsidee* (1933) de *wetsidee* als engere grondidee tegenover de *scheppingsidee* als al-omvattende te moeten stellen.

Wanneer ik nochtans voor de grondidee der wijsbegeerte den term *wetsidee* handhaaf, dan heb ik daarvoor mijn bijzondere

redenen. In de eerste plaats deze, dat, in de toespitsing op de *voor-vragen* van het wijsgeerig denken, de grondidee der wijsbegeerte zóó moet zijn gevat, dat zij inderdaad als noodwendige voorwaarde *voor ieder wijsgeerig stelsel* in het oog springt. De preciseering dezer grondidee naar de Christelijk-religieuze stellingkeuze tegenover onzen kosmos, m.a.w. de bepaling van den inhoud der grondidee, komt eerst daarna aan de orde.

Aan ieder wijsgeerig stelsel ligt inderdaad een wetsidee ten grondslag. Een scheppingsidee, zal daarentegen als grondidee der wijsbegeerte worden verworpen door ieder denker, die de schepping loochent of althans meent, dat zij in het wijsgeerig denken buiten spel moet blijven.

In de tweede plaats heeft de term *wetsidee* dit voor, dat hij in zijn toespitsing op oorsprong en zin der *wet* en op haar verhouding tot de *subjectiviteit* van meetaf uitdrukking geeft aan het *grens*karakter der wijsgeerige grondidee.

Want de wet is ex origine *be-grenzing* van een subject.

Bezinning op de *wetsidee* beteekent bezinning op de *grenzen der wijsbegeerte*, onverschillig of men hier een zelf-begrenzing van het wijsgeerig denken aanneemt, dan wel den God der openbaring als oorsprong van alle wetmatige begrenzing erkent.

Zoo gezien wordt de wetsidee, door de critische toespitsing van de voorvragen betreffende den *zin* (in diens oorsprong, totaliteit en bijzonderheid in de verscheidenheid) op de verhouding van wet en subject, inderdaad het centrale criterium ter principieele onderscheiding van de verschillende standpunten en stroomingen in de wijsbegeerte. In de wetsidee loopt de grenslijn tusschen de immanentie-philosophie in al hare schakeeringen en het Christelijk transcendentie-standpunt in de wijsbegeerte; hier ligt het criterium voor de inderdaad *transcendentale*, hare immanente wetsgrenzen erkennende, philosophie en de speculatieve metaphysica, die meent deze grenzen te kunnen overschrijden; hier het criterium binnen de immanentie-philosophie tusschen het rationalisme, dat de wet verabsoluteert ten koste van de individueele subjectiviteit en het irrationalisme, dat juist omgekeerd de

wet tot een onzelfstandige functie der individueele scheppende subjectiviteit poogt te herleiden.

In de derde plaats bestaat er geen dimensie van het wijsgeerig denken, waarin de wetsidee niet haren centralen apriorischen invloed geldend maakt: Ze behoedt, door hare toespitsing op de *universeel-wetenschappelijke* taak der wijsbegeerte, deze laatste voor een afglijden in de banen van het in de zin-bijzonderheid steken blijvende vak-wetenschappelijk, zelfs van het theologisch, denken, en evenzeer voor een blooten terugval in het voor-wetenschappelijk denken der naieve ervaring. Hoe terecht STOKER aan de wijsbegeerte ook de taak moge stellen, rekening te houden met de intrinsieke eenheid der dingen, die zich niet in zin-zijden naar wets- en subjects-aspect laat *oplossen*, de wijsbegeerte kan, naar ik hierboven betoogde, niet meer terugvallen in de naieve ervaringshouding, welke de dingen in hun onscheidbare scheppingseenheid zonder gearticuleerde onderscheiding harer zin-zijden als *gegeven* aanvaardt.

Er is ook geen enkel wijsgeerig stelsel, dat zulks inderdaad doet. Maar wel heeft de metaphysica, die meende in de wijsgeerige grensbegrippen inderdaad het boven-tijdelijke wezen der dingen te kunnen vatten, steeds weer getracht achter de dingen, gelijk zij in de naieve instelling in de tijdelijke werkelijkheid als onscheidbare individueele eenheden ervaren worden, ‘een blijvende substantie’ te vinden. Onder den toets der wetsidee blijkt echter telkens weer, hoe het metaphysisch substantiebegrip op verabsoluteering van de *zin-abstractie* berust, d.w.z. juist aan de eenheidservaring der naieve, voor-theoretische instelling te kort doet.

Voor het wijsgeerig denken is de tijdelijke eenheid der dingen het *gegeven* der naieve ervaring, dat tot een *wijsgeerige opgave* moet worden *in de door de wetsidee bepaalde richting*. Eerst dan blijkt ook de *transcendentale grens* van de wijsbegeerte tegenover de naieve ervaring en tegelijk de onvervangbare waardij dezer laatste, hierin uitkomende, dat alle wetenschappelijk denken ter laatste instantie weer op de naieve ervaring moet *appelleeren*. Eerst dan kan blijken, wat wij in onze latere onderzoekingen uit-

voerig zullen aantoonen, dat het theoretisch, ook het *wijsgeerig* denken tenslotte slechts zijn rechtsgrond heeft in een *zin-ontsluiting*, een *zin-verdieping* van het voor-theoretisch, naieve denken met diens *in-stelling* in de volle tijdelijke werkelijkheid en dat iedere wijsbegeerte, die van de naieve ervaring geen rekenschap kan geven, en haar met een hooghartig gebaar meent terzij te kunnen schuiven, daarmede haar eigen vonnis teekent.

En eindelijk is het misverstand over de draagwijdte der wetsidee licht af te snijden bij hare preciseering.

Schijnt naar het *woord* genomen de wetsidee alleen naar de grondverhouding tusschen zin-totaliteit, zin-verscheidenheid en zin-samenhang in de *wetszijde* der werkelijkheid heen te wijzen, inderdaad neemt ze evenzeer tegenover de *subjectszijde* der werkelijkheid in al hare individualiteit stelling. Want de wet heeft slechts zin in onverbrekelijke correlatie tot het subject. De wetsidee inpliceert de *subjectsidee*, welke naar de grondverhouding tusschen zin-totaliteit, zin-verscheidenheid en zin-samenhang naar de *subjectszijde* heenwijst.

Er ware op zichzelf genomen geen bezwaar tegen, een term voor de grondidee der wijsbegeerte te kiezen, welke wets- en subjectszijde der werkelijkheid beide in een ander woord zou omvatten.

De termen: '*zin-idee*', '*kosmos-idee*', of *wereld-idee* zouden hier wellicht in aanmerking kunnen komen. Maar anderzijds missen deze termen weer de critische scherpte, die den denker in het wijsgeerig denken tot zelf-bezinning dwingt over zijn instelling tegenover de zin-totaliteit en zin-verscheidenheid van onze wereld naar *wets-* en *subjectszijde*. En ook missen zij de snijdende toespitsing op de *grenzen* van het wijsgeerig denken.

Om al deze redenen blijf ik den voorkeur aan mijn eersten term geven, die bovendien het voordeel heeft, langzamerhand eenigszins ingeburgerd te zijn.

Open blijft daarbij vooralsnog de vooral door STOKER (die overigens tot mijn vreugde de wijsbegeerte der wetsidee aanvaardt) opgeworpen vraag, of de werkelijkheid niet meer is dan *zin*.

Misvatting van de wijsbegeerte der wetsidee als zin-idealisme.

Hier dreigt het misverstand, als zou de philosophie der wetsidee, zoo zij zich geheel op het zin-probleem toespitst, in de wateren van een zin-isme, een 'idealisme' verzeilen (STOKER). Dit inderdaad ernstig misverstand kan ik in dit verband nog niet bij den wortel afsnijden. Daartoe is eerst noodig onze opvatting van den 'zin' te confronteeren met die der immanentie-philosophie.

De zin als creatuurlijke zijnswijze onder de wet.

Bij den aanvang onzer onderzoekingen moet echter reeds het uiteindelijk karakter van den *zin* als de, *in zichzelve geen rust vindende, zijns-wijze der werkelijkheid onder de wet*, in het licht worden gesteld. Het zin-idealisme, gelijk wij dat bij een HUSSERL of RICKERT kunnen constateeren, gaat juist uit van een onderscheiding tusschen de door het verabsoluteerde transcendentaal bewustzijn subjectief in de werkelijkheid *gelegden zin* en de op zichzelve *zinlooze werkelijkheid*. In waarheid vatten deze denkers de 'werkelijkheid' echter juist in den abstracten *zin* van de psychisch-physische natuur-zijden. De *zin* is universeel aan alle creatuurlijke werkelijkheid als haar on-rustige *zijns-wijze* eigen, want als *zin* wijst die werkelijkheid heen naar haar Schepper-oorsprong, zonder wien het creatuur in het niets terug-zinkt.

De *zin* kan niet *leven*, niet *werken*, zich niet *bewegen*, werpt men tegen. Maar is dit leven, dit werken, dit bewegen, niet zelve, naar de zijnswijze der creatuurlijke werkelijkheid, boven zich zelve heen-wijzende, in zichzelve niet *tot rust komende, zin?* Slechts God's zijns-wijze is niet de *zin*, omdat slechts Hij bij Zichzelf en door Zich zelve bestaat. De zin is de *zijnswijze* van alle creatuurlijk *zijnde!*

Vandaar, dat ook de aan het wijsgeerig denken transcendente *zin-totaliteit* noodwendig haar correlaat heeft in het *Zijn* der *΄Αρχή* en dat in iedere wetsidee tegenover deze *΄Αρχή* is stelling genomen.

In waarheid kan niemand, die over getallen, ruimte-figuren,

bewegingen, enz., of ook over concrete dingen spreekt, ze anders dan in hun zin, dat is in hun betrekkelijke, naar elkander en naar aller oorsprong heen-wijzende zijnswijze vatten. Wanneer de natuur-zijden der tijdelijke werkelijkheid naar hare zijnswijze niet *zin*-zijden waren, die tot de zijnswijze van het denken in zin-betrekking staan, dan zou het denken van deze natuur-zijden der werkelijkheid ook geen *begrip* kunnen vormen.

Dit voorloopig ter rechtvaardiging van onze terminologie.

Wetsidee, subjectsidee, wetsbegrip en subjectsbegrip.

Van de wetsidee in haar ruime, ook de idee der subjectiviteit omvattende, draagwijdte is afhankelijk het *wets*- en *subjects-begrip*.

Het begrip van wet en subject wijst niet, gelijk de wetsidee, op zich zelve boven de zin-verscheidenheid uit naar de transcendente zin-volheid, naar de *zin-totaliteit*, maar is in wezen beperkt tot de *zin-bijzonderheid* in de *zin-verscheidenheid*.

Maar welken bijzonderen zin het begrip wet en subject ook moge bezitten, al naar gelang van de zin-zijden der werkelijkheid, welke het theoretisch denken omvat, immer is het van een apriorische *wetsidee* afhankelijk.

De afhankelijkheid van wets- en subjectsbegrip van de wetsidee.

Wanneer bv. in de rationalistische gedachtenwereld de ‘natuur’ wordt vereenzelvigd met het systeem der door het transcendentaal bewustzijn gevormde natuurwetten, waarvan het individueele gebeuren slechts een exemplarisch ‘geval’ is, of de ‘homo noumenon’ (d.i. de verabsoluteerde ethische functie der menschelijke persoonlijkheid) als ideëel subject zich zelf tot zedelijk wetgever wordt gesteld, ja, feitelijk in de zedewet wordt opgelost, zoodat het subject zijn eigen functie tegenover of liever *onder* de wet verliest; wanneer in de zgn. ‘reine Rechtslehre’ van KELSEN de rechtssubjectiviteit ‘normlogisch’ wordt opgelost in een functie van de rechtsnorm, dan is achter het rationalistisch-idealistisch *wets*-

begrip, dat hier tot openbaring komt, een *wetsidee* werkzaam van een specifiek humanistisch type. En daarom is dit wetsbegrip volstrekt verwerpelijk voor ieder, die de daarachter liggende *wetsidee* afwijst.

Doch hierover later.

§ 4 - Het symbool der lichtbreking. De kosmische wetsorde en het kosmologisch beginsel der souvereiniteit in eigen kring. De zin-zijden der werkelijkheid als wetskringen.

Welken positieven inhoud ontvangt nu de wetsidee vanuit het Christelijk transcendentiestandpunt, bij afwijzing van ieder compromis met de immanentie-philosophie?

Het Archimedisch punt der wijsbegeerte is hier gekozen in den in Christus herboren wortel van het menschengeslacht, waaraan wij deel hebben in den religieuzen, den tijd transcendeerenden, wortel onzer individueele persoonlijkheid, in onze herboren zelfheid.

De wet als grens tusschen het 'Zijn' Gods en den 'zin' der schepping.

In Christus naar diens menschelijke natuur, als *wortel* van het herboren menschengeslacht, is de zin-volheid, de *zin-totaliteit* van heel onzen kosmos, naar de Schriften. In Hem belijdt het *hart*, waaruit de uitgangen des levens zijn, de absolute Schepperssouvereiniteit Gods over al het geschapene en buigt zich onder de, in den heiligen Schepperswil zijn oorsprong vindende, *wet* als *universeele, onoverschrijdbare grens* tusschen het Zijn Gods en den *zin* Zijner schepping. De transcendente zin-totaliteit van onzen kosmos bestaat slechts in de religieuze afhankelijkheidsverhouding tot het volstrekte *Zijn* Gods. Ze is dus geen *substantie* in den zin der speculatieve metaphysica, geen op zichzelve gesteld *zijn*, ze blijft in de creatuurlijke zijnswijze van den heenwijzenden, zich zelf ongenoegzamen *zin*.

De zonde, de opstand tegen de souvereine *Ἀρχή* van onzen kos-

mos, is de *afval* van de zin-volheid en de vergoddelijking, de verabsoluteering van den zin tot Gods *zijn*. Daardoor ontstond in den religieuzen wortel van onzen kosmos zelve de volstrekte breuk tusschen Civitas Dei en Civitas terrena, het Rijk Gods, en het Rijk der Duisternis. Onze tijdelijke wereld, in haar tijdelijke zin-verscheidenheid en zin-samenhang, is in Gods Scheppingsorde aan den religieuzen wortel van het menschengeslacht gebonden en heeft zonder dien wortel geen zin, dus geen werkelijkheid. Vandaar dat de afval in het hart, in den religieuzen wortel der schepping, de afval-ook van heel de tijdelijke schepping beteekende.

Onze kosmos viel in ADAM: al het in onzen wereldsamenhang gevoegde schepsel werd in ADAM vervloekt. Naar de Schriften!

De natuur van heel den kosmos werd in den zondeval van den mensch meegesleept. Zoo ging de breuk door in alle zin-zijden der kosmische werkelijkheid in den tijd. Er is niets, dat van dien zondeval is uitgenomen. Nòch de natuur-zijden der tijdelijke werkelijkheid, noch de logische, nòch de na-logische zin-zijden.

De logos in den zondeval.

Niet de *logos* als zin-zijde - en zij is als logische denkfunctie onder logische denkwetten, niet meer dan *zin-zijde* van onzen kosmos!

Met grooten nadruk moet te dezen aanzien de Schriftuurlijke opvatting worden gesteld tegenover alle pogingen, den *logos* van den zondeval uit te zonderen. Want in elke poging in deze richting liet het Christelijk denken een breede invalspoort open voor de logos-speculaties der immanentie-philosophie. Daarop komen wij later terug.

De logos *(voûς)* is naar PAULUS' woord door den zondeval van den mensch geworden tot *voûς τῆς σαρχός* tot 'verstand des vleesches',[1)] wijl ze niet los van den afvalligen religieuzen wortel der schepping bestaat.

1) Coloss. 2 vrs. 18.

De Calvinistische wetsidee als radicaal Christelijke wetsidee.

Vanuit het aldus gepreciseerde Archimedisch punt verkrijgt de wetsidee onzer wijsbegeerte den volgenden inhoud. Op de centrale grondvraag: Welke is de *ἀρχή* van zin-totaliteit en zin-verscheidenheid van onzen kosmos naar wets- en subjectszijde? antwoordt zij: de souvereine, heilige Schepperswil van God, die Zich in Christus geopenbaard heeft. Op de tweede centrale grondvraag: welke is de zin-totaliteit van de wet, haar boven-tijdelijke eenheid boven alle zin-verscheidenheid? antwoordt zij: de in Gods souvereiniteit gegronde eisch van den dienst Gods met geheel het hart. Op de derde grondvraag: Welke is de zin-totaliteit van onzen kosmos naar haar subjectszijde? antwoordt zij: de in Christus herboren religieuze wortel van het menschengeslacht (waarin immers niets uit onze geschapen werkelijkheid verloren kan gaan) in onderworpenheid aan de zin-volheid der goddelijke wet. Op de vierde centrale grondvraag: Hoe is de onderlinge verhouding tusschen de zin-zijden der werkelijkheid? antwoordt zij: de *souvereiniteit in eigen kring*, maar in den alzijdigen kosmischen samenhang der zin-zijden, gelijk die in Gods tijdelijke wereldorde, in een kosmische wetsorde, is gereguleerd.

Om deze, in radicaal Christelijken (in dezen zin Calvinistischen) geest gevatte, wetsidee *in haar theoretische toespitsing op de zin-zijden* van onzen kosmos, nader te brengen tot de visie van den wijsgeerig niet geschoolde, gebruik ik een symbool.

Het zonlicht breekt door het prisma voor het oog uiteen in de bekende zeven kleurengamma's van het spectrum. Alle kleurengamma's zijn in zich zelve onzelfstandige brekingen van het ongebroken licht, en geen dezer kleurengammas kan als integraal der kleurendifferentieering worden aangemerkt. Voorts: geen der zeven kleurengammas is in het spectrum buiten den samenhang met de overige bestaanbaar. En onderschep het ongebroken licht en het geheele kleurenspel vervliegt in het niets.

Het ongebroken licht is de den tijd transcendeerende zin-totaliteit van onzen kosmos naar wets- en subjectszijde. Gelijk dit licht

zijn oorsprong heeft in de lichtbron, zoo heeft de zin-totaliteit van onzen kosmos haren oorsprong in hare *Ἀρχή* door en tot Wien zij geschapen is.

Het prisma, dat de kleurbreking bewerkstelligt, is de *kosmische tijd*, waardoor de zin-volheid gebroken wordt in haar tijdelijke zinzijden.

Gelijk de zeven kleurengammas niet haar oorsprong aan elkander danken, zoo hebben de tijdelijke zin-zijden tegenover elkander *souvereiniteit in eigen kring* naar haar *zin*.

In religieuze zin-volheid is er slechts één wet Gods, gelijk er slechts één zonde is tegen God, gelijk er slechts één schepping is, die in Adam gezondigd heeft.

Maar onder de grenslijn des tijds breekt die zin-volheid naar wets- en subjectszijde als het witte licht door het prisma, uiteen in een rijke variatie van in eigen kring souvereine zin-zijden, die ieder de zin-volheid in eigen zin-modaliteit vertolken naar tijdelijke zijns-wijze.

De wetskringen en de souvereiniteit in eigen kring hunner zin-bijzonderheid.

Wij zullen voortaan de zin-zijden der tijdelijke werkelijkheid *wetskringen* noemen, omdat in den term *wetskring* de onderlinge onherleidbaarheid, de *functioneele geslotenheid*, de ‘souvereiniteit in eigen kring’, der zin-zijden scherp tot uitdrukking komt.

Overigens is deze term duidelijk op den term ‘wetsidee’ geinspireerd en mag evenmin als de laatste in eenzijdige toespitsing op de *wetszijde* der werkelijkheid worden verstaan.

Het wijsgeerig grondbeginsel der souvereiniteit in eigen kring hangt dus onverbrekelijk samen met de keuze van het Archimedisch punt in den transcendenten, in Christus weer op de *Ἀρχή* gerichten, wortel der werkelijkheid en met de religieuze belijdenis van de absolute souvereiniteit Gods.

Het immanentie-standpunt onvereenigbaar met het grondbeginsel van de souvereiniteit in eigen kring.

Het immanentie-standpunt is met de aanvaarding van de in hun zin-bijzonderheid in eigen kring souvereine wetssferen niet vereenigbaar.

Niet hierom, wijl de immanentie-philosophie niet zou kunnen erkennen, dat de zin-totaliteit de zin-verscheidenheid moet te boven gaan en dat de zin-zijden, *die zij als zoodanig laat gelden*, niet uit elkander kunnen ontspringen.

Ieder wetenschappelijk denker moet immers noodwendig zich een begrip van de zin-zijden vormen en reeds daarom waken tegen dooreenhaspeling.

Maar, daar op het immanentie-standpunt in het in de zelfheid *af-vallige* wijsgeerig denken zelve het Archimedisch punt der wijsbegeerte wordt gekozen, moet in de wetsidee dit wijsgeerig denken - althans naar zijn (niet tot 'Gegenstand' te maken) apriorische structuur - uit den zin-samenhang der tijdelijke werkelijkheid worden uitgeheven, op zichzelve gesteld, tot *ἀρχή* verheven, die den zin transcendeert, en zulks onverschillig of de denker zich hiervan zelf rekenschap heeft gegeven. Tegenover deze onbeperkt souvereine instantie kunnen de overige zin-zijden van onzen kosmos geen 'souvereiniteit in eigen kring' geldend maken. Zij worden onder den vergelijkingsnoemer gebracht van de in het wijsgeerig denken verabsoluteerde zin-zijden. Het mathematisch logicisme zal ze slechts als logische denkgebieden met relatieve autonomie laten gelden, het psychologisme als (al of niet transcendentaal gevatte) psychologische gebieden, die niet tot elkander herleidbaar zijn,[1] het historisme als eigen-geaarde gebieden der historische ontwikkeling enz. enz.....[2] Ook is een dualistisch stelsel mogelijk, waarbij de zinstructuur der volle tijdelijke werkelijkheid wordt uiteengescheurd in een phaenomenon en een noumenon, en de in het phaenomenon samengevatte zin-zijden onder een anderen imma-

1) Zie bv. het typeerend voorbeeld van HEYMANS' psycho-monisme met zijn uitwerking op alle zin-gebieden van onzen kosmos: *Einführung in die Metaphysik* s. 33ff en s. 334fff.
2) Vgl. SPENGLER's *Untergang des Abendlandes*.

nenten vergelijkingsnoemer worden gebracht dan de in het noumenon samengevatte. Bij de analyse van de zin-structuur der wetskringen zullen wij aantoonen, waarom de verschillende verabsoluteeringen, waartoe de immanentie-philosophie door de keuze van haar Archimedisch punt in den kosmischen tijd gedwongen is, zich schijnbaar laten doorvoeren. Op het immanentiestandpunt ligt het nu voor de hand, aan de Christelijke transcendentie-philosophie omgekeerd een verabsoluteering van den *religieuzen zin* te verwijten. Maar deze tegenwerping is toch bij eenigszins dieper doordenken ook op het standpunt van de immanentie-philosophie niet houdbaar.

De religie laat naar haar zin-volheid geen verabsoluteering toe.

In de eerste plaats toch laat de religie reeds krachtens haar *zin*- volheid geen verabsoluteering toe: zij is *religio*, d.i. verbinding, relatie tusschen den creatuurlijken *zin* en het *Zijn* der *Ἀρχή*, welke beide niet in één vlak zijn te brengen.

Wie de religieuze zin-totaliteit op zich zelve tracht te stellen, maakt zich schuldig aan een contradictio in terminis. Wie echter den euvelen moed zou hebben te beweren, dat althans God wordt verabsoluteerd, weet niet wat hij zegt.

In de tweede plaats ligt aan het genoemde verwijt veelszins ten grondslag de verwarring tusschen den *tijdelijken geloofszin*, die zelve inderdaad in een wetskring is besloten, en de *zin-volheid der religie*, die de grens van den kosmischen tijd transcendeert en onmogelijk in een tijdelijken wetskring kan opgaan.

Men bedenke tenslotte, dat ook onverdachte tegenstanders van het Christelijke transcendentiestandpunt in de wijsbegeerte, als HEINRICH RICKERT, erkennen, dat de religie in haar zin-volheid zich geen coördinatie met zin-gebieden als recht, moraal, wetenschap, enz. laat welgevallen en dat moeilijk zal kunnen worden ontkend, dat de opvatting der religie als een ‘autonoom kategoriaal denkgebied’ den zin der religie opheft. Dat daarentegen de erkenning van de religieuze gebondenheid van het wijsgeerig denken

den zin van dit laatste zou opheffen, zou de immanentie-philosophie op stringenter wijze hebben aan te toonen, dan door haar (religieuze) belijdenis van de zelfgenoegzaamheid der wijsbegeerte. Het ipse-dixetisme doet nu eenmaal voor het forum der wetenschappelijke waarheid geen opgeld.

De souvereiniteit in eigen kring in den kosmischen zin-samenhang. De idee der kosmische wetsorde.

De *souvereiniteit in eigen kring* staat dus als apriorisch grondbeginsel in de Calvinistische wetsidee in onverbrekelijken samenhang met de keuze van het Archimedisch punt. Dit beginsel staat echter evenzeer in onverbrekelijk verband met de aanvaarding van een kosmischen zin-samenhang tusschen de wetskringen onderling, welke niet door het wijsgeerig denken, maar door de goddelijke tijdelijke wereldorde wordt gereguleerd. Deze kosmisch tijdelijke wereldorde zullen wij voortaan de *kosmische wetsorde* noemen.

In iederen, naar eigen zin-structuur, in eigen sfeer souvereinen wetskring, als bijzondere zin-breking der transcendente *zin-totaliteit*, weerspiegelt zich de zin-samenhang met alle andere wetskringen in eigen *zin-bijzonderheid*.

Gelijk echter de kleurengammas in de lichtbreking niet willekeurig door elkander liggen, doch in een vaste orde van meerdere of mindere breekbaarheid de een de ander *fundeeren*, en gelijk in ieder nieuw kleuren-gamma het verband met alle andere gehandhaafd blijft, zoo is het ook in het tijdelijk organisme der wetskringen. In een orde van toenemende complicatie fundeert de kring van eenvoudiger zin-structuur den volgenden van ingewikkelder structuur.

Wij staan hier voor een kosmische tijdsorde in den zin-samenhang der wetskringen, welke wij in ons religieus apriori op de goddelijke praedestinatie in haar ruimen zin van wereldplan terugvoeren. Het is een wetsorde van *horizontaal*, de zin-bijzonderheid overspannend karakter, in tegenstelling tot de *verticale*, in zinbijzonderheid tot uiting komende in de souvereiniteit in eigen kring.

Alle wetskringen zijn in deze kosmische tijdsorde gefundeerd. De kosmische tijd breekt de zin-totaliteit in de zin-bijzonderheid der wetskringen, maakt dus de souvereiniteit in eigen kring eerst *mogelijk*, doch relativeert de zin-bijzonderheid in een alle bijzondere zin-grenzen doorstroomenden en overspannenden *zin-samenhang*.

De kosmische tijd en de zin-breking. Waarom kan de, zin-volheid zich in den tijd slechts in den samenhang der zin-breking openbaren?

Waarom, zooals STOKER vraagt, het juist de kosmische tijd is, waarin de zin-totaliteit gebroken wordt in onderling samenhangende zin-verscheidenheid? Hierom, wijl de zin-volheid, als *zintotaliteit, in* den tijd zelve niet actueel gegeven is en niet *kan* gegeven zijn, doch alle tijdelijke zin boven zich zelve heenwijst naar de boven-tijdelijke zin-vervulling. De kosmische tijd is naar zijn zin juist *successieve zin-breking in den zin-samenhang*. Wat in de zin-totaliteit geen zin heeft is de souvereiniteit in eigen kring der zin-bijzonderheid.

In de religieuze zin-volheid zelve kan geen souvereiniteit in eigen kring bestaan.

Dat in de religieuze zin-volheid liefde, wijsheid, gerechtigheid, macht, schoonheid, enz. elkander dekken, waarvan wij iets gaan verstaan bij de concentratie van ons hart op het Kruis van Christus, is in den tijd als relatieve zin-breking onmogelijk.

Vandaar, dat het tijdelijk wijsgeerig denken, dat beproeft deze zin-totaliteit in de rede-idee zelve te laten opgaan, zich immer in contradicties verstrikt, antinomieën, waarin de kosmische orde zich wreekt aan een denken, dat zijn grenzen poogt te overschrijden.

De logos is niet logisch-, maar kosmisch-relatief.

Doch ook de poging, den kosmischen tijd zelve, anders dan in een *grensbegrip* te benaderen, moet noodwendig in de antinomie voeren, wijl het begrip zelve den kosmischen tijd vóór-onderstelt, waarbij wij later nog uitvoeriger zullen stilstaan. Het begrip is naar

zijn fundamenteel analytische zin-zijde noodwendig *discontinu* en kan de kosmische, de zin-grenzen der wetskringen doorstroomende en omspannende *continuiteit* des tijds niet omvatten, zonder zichzelve op te heffen. De logos is wel in haar tijdelijke zin-bijzonderheid *relatief*, maar hare zin-betrekkelijkheid is niet zelve van *logisch*, maar van *kosmisch-tijdelijk* karakter. Wanneer de wijsbegeerte beproefde, den kosmischen zin-samenhang in een *dialectisch-logischen* om te duiden, dan moest zij immer beginnen met *logische* relativeering van de eigen grondwetten van het denken en daarmede de antinomie sanctioneeren.

De elimineering der kosmische wetsorde op het immanentie-standpunt.

Door de hypostaseering der menschelijke rede tot zelfgenoegzaam Archimedisch punt der wijsbegeerte, door de vermeende uitheffing van de structuur van het wijsgeerig denken boven den kosmischen tijd, werd de kosmische wetsorde uit het wijsgeerig denken, met name uit de kennistheorie, ge-elimineerd, waardoor de critische grondvraag van alle wijsbegeerte, nl. hoe zij zelve *mogelijk* is, naar den achtergrond werd gedrongen. Deze elimineering was ook de bron van alle subjectivisme, waarvan de geschiedenis der philosophie ons zulk een verwarrend beeld toont.

KANT's zgn. Copernicaansche omwenteling in de kennisleer (of - wil men HEIDEGGER's o.i. geenszins overtuigende Kant-interpretatie[1)] aanvaarden - in de '*ontologie*') is het rechtstreeksch bewijs voor de *onmogelijkheid* eener inderdaad *critische* redecritiek zonder apriorische stellingkeuze tegenover de kosmische wet, waaraan het wijsgeerig denken *subject* is. In zijn *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (§ 4 W.W. Cass. IV S. 23) schrijft de Koningsberger wijsgeer van de critiek der zuivere rede: 'Diese Arbeit ist schwer und erfordert einen entschlossenen Leser, sich nach und nach in ein System hineinzudenken, *was noch nichts als Gegeben zum Grunde legt, auszer die Vernunft selbst* (ik cursiveer), und also, ohne sich auf irgenein Faktum zu stützen, die

1) HEIDEGGER *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929).

Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht.'

Wat hier van den lezer gevraagd wordt, is eenvoudig een abdjceeren van de vóór-vragen van het critisch denken. De 'rede', een klaarblijkelijk product van wijsgeerige abstractie, *in welke abstraheering ik in het wijsgeerig denken dus zelve actueel werkzaam was*, moet als *gegeven* ten grondslag worden gelegd. De vraag: hoe dit wijsgeerig denken mogelijk is, wordt daarmede afgesneden. De kosmische wetsorde, waardoor aan het wijsgeerig denken eerst zijn zin-betrekkingen gewaarborgd worden, is uit de probleemstelling i.z. de mogelijkheid der kennis uitgeschakeld. De theoretische rede, een in de zin-verscheidenheid bevangen functie-complex, dat door KANT in de geabstraheerde, maar niet in haar ware zinstructuur geschouwde, apriorische vormen der logische en psychische bewustzijnsfuncties is gevat, wordt op zich zelve gesteld, uit den zin-samenhang des tijds uitgeschakeld en zou zoo tot critische zelf-bezinning over haar werkzaamheid komen! Zelfs de kosmische zin-samenhang tusschen psychische zinnelijkheid en logische verstandswerkzaamheid is hier buiten de rekening gesteld. Dat de denker daarmede zijn eigen *(slechts in den tijdelijken zin-samenhang actueele)* denk-werkzaamheid uit de critische zelfbezinning uitschakelt, is Kant verborgen gebleven en moet aan de geheele immanentie-philosophie verborgen blijven, ook waar ze meent tot een wezenlijke zelf-reflexie van het op zich zelve gestelde denken te kunnen komen.

De speculatief metaphysische inslag in de moderne waarden-philosophie.

Door het Archimedisch punt, waarin onze wetsidee is geworteld, is ook a limine afgesneden iedere gedachte aan een 'axiologischen' voorrang van een der zin-kringen boven de andere. Een 'waardenphilosophie' in den modernen zin des woords is slechts op het immanentiestandpunt mogelijk.

Iedere wetskring heeft zijn tijdelijke zin-bijzonderheid slechts in den universeelen zin-samenhang van onzen kosmos. Zal de hand of de voet tegen het oog zeggen: Ik ben meerder dan gij?

Alle wetskringen zijn in hun souvereiniteit in eigen kring gelijkwaardige zin-brekingen der transcendente zin-totaliteit.

Het geheele zgn. 'objectieve' modern-wijsgeerige waardebegrip berust op niets anders dan een verabsoluteering der normatieve zin-modi naar de wets-zijde. De wet (in modale zin-bijzonderheid), losgemaakt eenerzijds van haar ware *Ἀρχή*, losgemaakt anderzijds van haar 'sujet' en van haar, (haar eerst inhoud gevende) zin-betrekkingen in den tijdelijken kosmischen samenhang, wordt, tot abstracte, tijdloos geldende, absolute *waarde*. In waarheid wordt dit speculatief waardebegrip echter gedragen door een openlijke of verkapte nous-hypostase, een verabsoluteering van de menschelijke rede, waarin de afvallige wortel der persoonlijkheid het Archimedisch punt voor haar wijsgeerig denken meent te hebben gevonden. De moderne waarden-philosophie is op het gebied van het op de normatieve zinkringen gerichte denken slechts het sluitstuk van een wijsbegeerte, die de vóór-normatieve zin-zijden der werkelijkheid tot bloot bewustzijns-object heeft laten ineenschrompelen. Daarover thans nader.

§ 5 - Wetsbegrip en subjectsbegrip in hun afhankelijkheid van de wetsidee.

Wets- en subjectsbegrip. Het subject als sujet.

Door de hierboven door ons aan het wijsgeerig denken ten grondslag gelegde wetsidee, die in het Christelijk transcendentiestandpunt is gegrond, krijgen nu ook het *wets-* en *subjectsbegrip*, dat wij verder in hun *zin-bijzonderheid* zullen hanteeren, hun praegnante toespitsing.

Waar reeds in de wetsidee de wet is erkend als gegrond in God's heilige Scheppers-souvereiniteit en als volstrekte *grens* tusschen het *Zijn* der *Ἀρχή* en den *zin* van al het geschapene als *sujet, onderworpen* aan de wet, is vanzelf ook in het *subjectsbegrip* de zin van het *sujet* zijn, het *onderworpen* zijn aan de wet in haar tijde-

lijke zin-bijzonderheid, zin-verscheidenheid en zin-samenhang gevat.

De verstoring van den zin van wets- en subjectsbegrip in de immanentie-philosophie.

In de humanistische immanentie-philosophie, zoowel in haar rationalistische als in haar irrationalistische, semi-rationalistische en semi-irrationalistische schakeeringen, is dit subjectsbegrip geheel verloren gegaan en *moest* het - tot onberekenbare schade voor de wijsgeerige zin-analyse der realiteit - *noodwendig* verloren gaan in een apo-statische denkhouding.

Het subject werd - 't zij in den metaphysischen zin van ‘substantie’, noumenon, 't zij in irrationalistischen, transcendentaallogischen of phaenomenologischen zin - *souverein*.

In Kant's ‘theoretische’ wijsbegeerte bv. is het subject slechts subject in kennis-theoretischen zin en als zoodanig *ἀρχή* van den *vorm* der theoretische natuurwetten, zelf *wetgever der natuur* in transcendentaal-logischen zin.

De vóór-psychische zin-zijden der werkelijkheid waren, na de verstoring der traditioneele natuur-metaphysica, nog slechts als *object* te handhaven, gelijk hare in eigen-kring-souvereine structuurwetten tot *vormen* werden van het *theoretisch verstand* en van de *subjectief psychische aanschouwing* in onderlinge apriorische verbinding.

Dat getallen, ruimtefiguren, energie-functies, biotische organismen wezenlijk *actueel subject, sujet* zijn aan haar eigen kringwetten, is een opvatting, die de moderne immanentie-philosophie verre ligt.

In Kant's zgn. ‘practische’ wijsbegeerte wordt het subject in den metaphysischen zin van *homo noumenon* de autonome wetgever voor het zedelijk handelen.

Tweeërlei trek typeert dit subjectsbegrip der immanentie-philosophie, sinds zij de vroegere natuur-metaphysica prijsgaf:

1° - Het wordt slechts in de zin-bijzonderheid der *redelijke* bewustzijnsfuncties gevat: de natuur-zijden der werkelijkheid

komen slechts als *object* van het theoretisch of practisch denken in aanmerking. Dit was de noodwendige conclusie uit de oplossing der zgn. 'empirische' werkelijkheid in de door het theoretisch denken uit den zin-samenhang geabstraheerde logische en psychische zin-zijden, welke oplossing gepaard ging met de elimineering van de kosmische wetsorde en met de proclameering van de later te bespreken zgn. 'kritische Satz des Bewusztseins', volgens welke onze kennismogelijkheid beperkt is tot onze subjectief-objectieve *bewustzijnsinhouden*.

2° - Het subject ontbeert - bij deze opvatting - zijn oorspronkelijken zin van *onderworpen zijn, sujet* zijn aan een wet, die niet uit dit subject zelve haar oorsprong neemt. Het heeft in de lijn van het later te bespreken humanistisch wetenschapsen persoonlijkheids-ideeaal de kroon van autonomen, zelfgenoegzamen wetgever ontvangen.
In nauw verband hiermede werd het humanistisch *wetsbegrip* gevat in den zin van *algemeen-geldigen denkvorm*, resp. als practische rede-idee (autonome zede-wet), of in de moderne hypostase van, hare gelding in zich zelve bezittende, waarde.
Het verloor over de geheele linie zijn transcendente fundeering in den souvereinen Schepperswil Gods.

Het rationalisme als wets-hypostase, het irrationalisme als hypostase der individueele subjectiviteit.

Daarbij neigden de *rationalistische* typen der immanentie-philosophie tot een *oplossing van de individueele subjectiviteit in de algemeen-geldige wetmatigheid*, welker oorsprong en zin-totaliteit op de *souvereine rede* werd teruggevoerd.

De irrationalistische typen tornden niet aan de opvatting dat de 'wet' een denk- of redeproduct is, doch vervielen in de tegengestelde pool, in deze 'wetmatigheid' slechts een vervalsching te zien van de ware werkelijkheid, die in haar scheppende *subjectieve* individualiteit niet aan algemeen-geldende wetten gebonden is, en

met alle ‘denk-begrippen’ den spot drijft. *Zoo wordt de wets-verabsoluteering der rationalistische typen vervangen door de subjects-verabsoluteering der irrationalistische typen in de immanentie-philosophie*.

Nu meene men echter niet, dat in de vroegere stroomingen der immanentie-philosophie het wets- en subjectsbegrip in wezen beter waren gevat.

De keuze van het Archimedisch punt in de tijdelijke rede-functies moest van meetaf den oorspronkelijken zin van wet en subject vervalschen.

Het subject als substantie in de metaphysica van Thomas Aquinas.

In de Thomistisch-Aristotelische metaphysica bv., die op het gebied der natuur (dat hier gevat is in den ruimen zin van tegenstelling tot ‘het gebied der genade’) de ‘naturalis ratio’ zelfgenoegzaam verklaart, is de *lex aeterna*, de ‘wetsidee’, geïnspireerd door de hypostase der *νοῦς*, der menschelijke rede, tot ratio divina. De rede wordt oorsprong, *ἀρχή* van den inhoud der wet in haar zin-totaliteit en zin-verscheidenheid. Het goede is niet daarom goed, wijl God het gebiedt, doch God *moest* het goede gebieden, wijl het *goed*, in de vergoddelijkte ‘ratio’ gegrondwas. Als compromis met de Christelijke belijdenis der Goddelijke Schepperssouvereiniteit werd dan slechts de verbindende kracht der wet (en hier is in het bijzonder aan de ‘natuurlijke zedewet’ gedacht) op Gods ‘wil’ teruggevoerd. Het subjectsbegrip dezer ‘realistische metaphysica’ wordt identiek met het *substantiebegrip*, dat in wezen een metaphysisch rede-begrip is en zijn bijzondere *wet* in zich zelve heeft als *ἐντελεχεῖα*. Deze substantieele wezenswet der zin-bijzonderheid wordt niet in een boven-redelijke kosmische wet gefundeerd, maar in de lex naturalis, een metaphysische orde, waarin ieder redelijk subject als zelf-wetgever *deel* heeft aan de ‘ratio divina’ (welke laatste in de lex aeterna is belichaamd) en waarin het rede-looze subject zonder redelijke bezinning zijn na-

tuur volgt. Ook hier wordt ter laatste instantie de ratio, zij het al in den zin van ‘metaphysische rede-orde’ souverein.

Het subjectiviteitsbegrip in de irrationalistische phaenomenologie.

Als typeerend verschijnsel in de wijsbegeerte van den jongsten tijd wijzen wij op de opvatting van de *persoonlijkheid* in de moderne, ten deele irrationalistisch gewende phaenomenologie (SCHELER, HEIDEGGER en tal van anderen).

Men verwijt in dezen kring aan KANT, dat hij de persoonlijkheid als (wetgever-) *subject* nog immer *substantieel* heeft gevat en daardoor tot de zuivere actualiteit der zelfheid nog niet is doorgedrongen.

Gelijk HEIDEGGER het uitdrukt in zijn *Sein und Zeit* (1e Halfte 1927, Sonderdruck aus ‘Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung’, Bnd VIII) S. 320: ‘Denn der ontologische Begriff des Subjects charakterisiert *nicht die Selbstheit des Ich qua Selbst, sondern die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon vorhandenen*. Das Ich ontologisch als *Subject* bestimmen, besagt, es als ein immer schon Vorhandenes ansetzen. Das Sein des Ich wird verstanden als Realität der res cogitans.’

En SCHELER heeft in zijn standaardwerk: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (3e Aufl. 1927 S. 397 ff) op niets aan duidelijkheid te wenschen latende wijze de persoonlijkheid als ‘reine Aktualität’ gekwalificeerd, die als zoodanig transcendent aan den (in de abstracte natuur-zijden der tijdelijke werkelijkheid opgeloste!) *kosmos*, de ‘Dingwelt’ is. Zoo wordt in gemoderniseerden vorm weder het activiteitsmotief uit FICHTE's personalistische wijsbegeerte opgenomen.

Wij zullen bij de behandeling van ‘*De plaats van den mensch in den kosmos*’ gelegenheid vinden nader op deze opvattingen in te gaan. Daarbij zal ons blijken, dat de *actualiteit*, die door het moderne phaenomenologisch denken, weder zoo scherp naar voren is gebracht, niet in tegenstelling staat tot de *subjectiviteit*, doch veeleer de kern van iedere subjectsfunctie als zoodanig uitmaakt,

dat zij m.a.w. in alle zin-zijden van onzen kosmos (ook die der natuur-zijden) aan de daarin fungeerende subjectsfuncties naar haar *zin* toekomt. Terwijl wij bij de behandeling van het probleem van de *individualiteits-structuur der tijdelijke werkelijkheid* nader zullen aantoonen, dat de geheele opvatting, als zou de tijdelijke werkelijkheid naar haar *subjects*-zijde een *statisch gegeven*, een star 'Vorhandenes' zijn, berust op een fundamenteele miskenning van het *dynamisch* (in de kosmische tijdsorde en de zijnswijze der werkelijkheid als onrustige zin geworteld) karakter der realiteit in den geheelen samenhang harer zin-zijden.

Uit haar opvatting van het subjectsbegrip en van de 'Dingwelt' in het algemeen, blijkt reeds in het onderhavig verband, hoe ook de moderne phaenomenologie zich in de banen der immanentiephilosophie beweegt en hoe zij met de keuze van haar Archimedisch punt in het 'transcendentaal gezuiverd, actueele bewustzijn', het 'sujet' souverein maakt.

Hoofdstuk II
Wijsbegeerte en levens- en wereldbeschouwing

§ 1 - De antithese in het wijsgeerig denken en het postulaat der ‘philosophia perennis’.

De wijsbegeerte der wetsidee, welke inderdaad een radicale zelfcritiek van de beoefenaars der wijsbegeerte vraagt, moet voeren tot ontdekking van een antithese in het wijsgeerig denken, die zich door geen compromis laat overbruggen en die langs een geheel andere scheidslijn loopt, dan men tot nu toe meende.

Eerst nu de critische zelfbezinning de allesbeheerschende beteekenis van het Archimedisch punt voor de wijsbegeerte aan het licht heeft gebracht en de onzelfgenoegzaamheid van het wijsgeerig denken op zijn eigen territoir gebleken is, kan ten volle de radicale breuk met de immanentie-philosophie worden verstaan, die het Christendom noodwendig in het wijsgeerig denken moet brengen.

Het woord der Schrift: ‘Uit het hart zijn de uitgangen des levens’ raakt den wortel van heel het bestaan en ontdekt ons de eenige plaats, waar het Archimedisch punt der wijsbegeerte is te vinden, hetzij in apostatischen, hetzij in anastatischen zin, daar het ons aan onszelve ontdekt.

Wat baat het hiertegenover te wijzen op de algemeen-geldige wetmatigheid van de kennisfuncties? De wet is wel voor allen dezelfde, maar onze subjectiviteit, die aan die wet onderworpen is, is van de zin-volheid der wet afgevallen en verstaat uit zichzelve nu ook de wet in haar tijdelijke zin-bijzonderheid niet meer.

Hierop antwoordt de populaire wetenschapsbeschouwing met voorliefde: 2 × 2 blijft 4, onverschillig of een Christen of een heiden dit oordeel velt! Maar wijsgeerig is dit argument toch inderdaad niet veel zaaks, wanneer men zich slechts een oogenblik van den *zin* van het bedoelde mathematisch oordeel wil rekenschap geven.

De onzelfgenoegzaamheid der partieele waarheden. Alle partieele waarheid is slechts waarheid in de zin-totaliteit der waarheid.

Het oordeel 2 × 2 = 4 is niet waar 'an sich', maar slechts in de relatieve zin-verbinding van de zin-bijzonderheid der getalswetten en die der logische denkwetten. Deze zin-verbinding is slechts mogelijk in den alzijdigen zin-samenhang van alle wetskringen en onderstelt een zin-totaliteit, waarvan getalskring en logische kring beide slechts een bijzondere zin-breking zijn. Er bestaat geen partieele waarheid, die zich zelve genoegzaam is.

De afval van de zin-totaliteit der waarheid doet ons ook theoretisch de zin-bijzonderheid der wetten in een valsch licht zien. De partieele theoretische waarheid is slechts waarheid in den zin-samenhang der theoretische waarheden en die zin-samenhang in de relativiteit onderstelt de volheid, de zin-totaliteit der waarheid.

Zoo wordt zelfs de wijsgeerige kijk op de onderlinge verhouding van getalszin en logischen zin, en daardoor op getalszin en logischen zin zelve, van meetaf beïnvloed door het Archimedisch punt van het wijsgeerig denken, gelijk wij te zijner plaatse uitvoerig zullen aantoonen.

Wat blijft dan echter voor de wijsbegeerte der wetsidee over van de aloude gedachte der 'philosophia perennis', welke zelfs de moderne Thomistische wijsbegeerte in haar betrekkelijk isolement, naijverig handhaaft?

Wordt, door een antithetische houding aan te nemen tegenover de geheele immanentie-philosophie in hare evolutie vanaf de Grieksche wijsbegeerte en vroeger tot op den laatsten tijd, voor een wezenlijk Christelijke wijsbegeerte niet alle verband met de historische ontwikkeling van het wijsgeerig denken afgesneden?

Ware het inderdaad zoo, dan zou zulk een consequentie tegelijk het vonnis vellen over de poging, die in dit werk ondernomen wordt tot een *reformatie* van het wijsgeerig denken van Christelijk standpunt. Reformatie is geen schepping uit niets.

Hoe is de idee der 'philosophia perennis' te verstaan? Wijsgeerig denken en historische ontwikkeling.

Maar, wanneer men zich op de idee der 'philosophia perennis' beroept, dient men te weten, wat daaronder is te verstaan. Het wijsgeerig denken staat als zoodanig in een, door onze wetsidee zelve gepostuleerd, verband met de historische ontwikkeling, en aan de voortschrijdende evolutie van het wijsgeerig denken kan geen wijsgeerig denker zich onttrekken. Onze wetsidee zelve eischt in dezen zin de erkenning van de idee der 'philosophia perennis', wraakt de hoogmoedige gedachte, dat welke denker ook a.h.w. op een schoone lei zou kunnen beginnen en zich zou kunnen losmaken van de ontwikkeling van een eeuwenlange wijsgeerige bezinning. Alleen maar, men keere het postulaat der 'philosophia perennis' niet tegen het religieuze apriori der wijsbegeerte met de bedoeling dit historisch te relativeeren.

Want wie zulks doet, vervalt noodwendig in een historisch relativisme ten opzichte van de waarheid, gelijk men dat op ontstellende wijze in DILTHEY's philosophie der levens- en wereldbeschouwing of bij een OSWALD SPENGLER ontmoet.

Wie de moeite neemt zich in het in dit boek ontwikkelde wijsgeerig stelsel te verdiepen, zal spoedig bespeuren, hoe het naar zijn immanent wijsgeerigen inhoud met duizend banden aan de historische ontwikkeling van het wijsgeerig en vakwetenschappelijk denken vastzit, ook al kunnen wij de immanentie-philosophie nergens *volgen*.

Reeds de wijsgeerige uitwerking in dit boek van het van meetaf door het Calvinisme op den voorgrond gestelde grondbeginsel der souvereiniteit in eigen kring ware niet mogelijk geweest zonder de geheele voorafgaande ontwikkeling der humanistische wijsbegeerte

en van haar synthetische wetenschapsgedachte - en dat niettegenstaande wij juist met de wijsgeerige idee der souvereiniteit in eigen kring ons principieel tegen de humanistische wetenschapsbeschouwing keeren.

Wat blijft, en wat aan de historische ontwikkeling van het denken is onderworpen. Het synthesestandpunt voor immer veroordeeld.

Doch de wijsgeerige uitwerking van dit stelsel in de toepassing der wetsidee moge aan de historische ontwikkeling gebonden zijn, het inzicht in den zin-rijkdom der kosmische wetsorde moge groeien, mede door den arbeid van denkrichtingen, waartegen de onze zich in een onverzoenlijke antithese stelt, het *religieuze uitgangspunt* nochtans en daarmede de geheele richting, die het wijsgeerig denken daardoor verkrijgt, blijft vast en onbeweeglijk in de absolute waarheid gegrond en *zal door geen enkele phase van het Christelijk wijsgeerig denken meer mogen worden prijsgegeven, wil het niet terugvallen in een synthese-standpunt, dat voor wijsbegeerte en religie beide gebleken is noodlottig te zijn*.

Aan de ontwikkeling der menschelijke kennis werkt iedere denkrichting tot op zekere hoogte mede en geen enkele kan zich in dezen het monopolie toekennen.

Geen enkele geestesrichting, hoe god-vijandig ook, treedt in de wereldgeschiedenis op zonder een eigen taak, waardoor zij ook haars ondanks moet medewerken tot de volvoering van het goddelijk raadsplan in de ontplooiing der krachten, die Hij ook in zijn gevallen schepping liet doorwerken. Bij de ontwikkeling van de grondtrekken onzer geschied-philosophie zullen wij dit punt nader uitwerken.

Doch de aanvaarding van ‘God's leiding in de historie’, waarvan wij den *immanenten historischen zin* nog voorloopig problematisch moeten laten blijven tot wij aan de wijsgeerige analyse van dien zin zijn toegekomen, impliceert tevens, dat wij den Augustinischen Schriftuurlijken draad in de wereldgeschiedenis, het inzicht in de doorgaande worsteling tusschen Civitas Dei en de

Civitas terrena, vast in onze hand houden, wanneer wij den grooten verwarrenden doolhof der wereldcultuur binnengaan.

De gedachte der antithese in de immanentie-philosophie als 'Weltanschauungslehre'.

Op zichzelve genomen is de antithese-gedachte aan de immanentiephilosophie, met name in haar moderne gestalte van 'Weltanschauungslehre' geenszins vreemd.

Integendeel, er worden hier vele antithesen geconstrueerd, waarvan die tusschen *idealisme* en *naturalisme* wel tot de oudste behoort. En merkwaardigerwijze is daarbij het 'idealisme' in al zijn schakeeringen steeds weer van meening, dat deze antithese zich langs den weg van zuiver wijsgeerig denken in zijn voordeel laat oplossen, zoodat hier geen, aan de wijsbegeerte transcendente, levens- en wereldbeschouwing te hulp dient te worden geroepen. Men behoeft immers slechts op de denkwerkzaamheid zelve te reflecteeren, om onmiddellijk in te zien, dat iedere vernaturaliseering van de menschelijke rede-functies reeds het actueele denken als tegenover alle 'natuur-werkelijkheid' *eigenmachtige* instantie vooronderstelt.

Overigens hebben verschillende moderne denkers getracht den strijd der boven-wijsgeerige instellingen binnen het wijsgeerig denken te neutraliseeren, door de philosophie zelve tot een neutrale 'theorie der levens- en wereldbeschouwingen' uit te bouwen, zonder dat de wijsbegeerte zich in de verschillende antithesen partij zou mogen stellen.

Zoo kwam DILTHEY[1)] tot de opstelling van drie, volgens hem steeds in de historische ontwikkeling terugkeerende typen van 'wijsgeerige wereldbeschouwingen': 1° het *materialistisch positivisme* (DEMOCRITUS, EPICURUS, HOBBES, de Encyclopedisten, COMTE, AVENARIUS); 2° het *objectieve idealisme* (HERACLITUS, DE STOA, SPINOZA, LEIBNIZ, SHAFTESBURY, GOETHE, SCHELLING, SCHLEIERMACHER, HEGEL): 3° het *vrijheidsidealisme* (PLATO, de Christelijke wijsbegeerte, KANT, FICHTE, MAINE DE BIRAN).

1) DILTHEY: *Die Typen der Weltanschauung* in 'Weltansch.' Berlin 1911.

Veel gedifferentieerder is RICKERT's[1], aan de neo-kantiaansche waarden-philosophie georienteerde typiseering van de mogelijke 'levens- en wereldbeschouwingen'.

Hij biedt ons een uitgewerkt schema, waarin de volgende typen vanuit het wijsgeerig waarde-gezichtspunt zijn geanalyseerd: 1° intellectualisme, 2° aestheticisme, 3° mysticisme, 4° moralisme, 5° eudemonisme, 6° eroticisme, 7° theïsme, poly-theïsme.

Het typeerende van deze en dergelijke typiseeringen der 'levensen wereldbeschouwingen' is dat zij, vanuit het immanentie-standpunt gegeven, de eenige inderdaad volstrekte antithese, nl. die tusschen het immanentie- en het Christelijk transcendentiestandpunt, uitwisschen en nu beproeven het Christelijk uitgangspunt in de wijsbegeerte onder een der vele -ismen der immanentie-philosophie onder te brengen. Tegelijk worden daarbij - voorzoover de denker, die zulke indeelingen maakt, zich niet voor volmaakt *relativist* ten aanzien van de levens- en wereldbeschouwing uitgeeft - de relatieve tegenstellingen op het immanentiestandpunt tot *absolute* geproclameerd.

Het eerste inzicht echter, dat de wijsbegeerte der wetsidee ons tegenover de 'Weltanschauungslehre' der immanentiephilosophie geeft, is dat in de volstrekte relativiteit van alle 'weltanschauliche' tegenstellingen op het immanentiestandpunt.

In den gemeenschappelijken wortel der modern-humanistische wetsidee zullen wij idealisme en naturalisme leeren kennen als een *polaire* tegenstelling, die in de grondstructuur dezer wetsidee van meetaf als een innerlijke antinomie tusschen wetenschapsen persoonlijkheidsideaal verborgen lag.

Aestheticisme en moralisme zijn niet eens *polaire* tegenstellingen, doch blijven geheel in de hypostase van bijzondere zin-zijden van onzen kosmos (naar wets- of subjectsaspect) steken.

Zelfs in het zgn. 'theïstisch' type is slechts schijnbaar het imma-

1) *System der Philosophie*. In de Zuid-West-Duitsche school der neokantianen heeft reeds WINDELBANG de wijsbegeerte tot de 'Wissenschaft der Weltanschauung' geproclameerd. Zie zijn *Einleitung in die Phil*. (2e Aufl. 1920) S. 19 ff.

nentiestandpunt verlaten. Zulks blijkt duidelijk hieruit, dat de ‘theïstische philosophie’ van meetaf was gebouwd op een metaphysische *Gods-idee*, die in de hypostase der voûς haar oorsprong vond. Men denke slechts aan Aristoteles' *theïstische* wijsbegeerte. De goddelijke *võυς*, als actus purus, eerste transcendente oorzaak, onbewogen beweger en einddoel van den kosmos, is slechts de achter theïstisch masker verborgen hypostase van de menschelijke rede. Zij is de *af-gods-idee* van den immanentie-philosooph.

Niet anders staat het met DESCARTES' of LEIBNIZ' theïstische philosophie.

Wat heeft zulk een wijsgeerig, in de proclameering van de redesouvereiniteit geworteld, ‘theïsme’ gemeen met de radicale Christelijke instelling in de wijsgeerige levens- en wereldvragen? Alle verabsoluteering van het relatieve, van den *zin*, is af-val van God en verwerping van zijn souvereiniteit.

De eenig mogelijke antithese in de wijsbegeerte.

In het licht der wetsidee bestaat slechts één fundamenteele en absolute anti-these in de wijsbegeerte, t.w. die tusschen verabsoluteering, d.i. ver-goddelijking van den *zin*, in afval van God en daardoor van de zin-totaliteit *eenerzijds*, en den terug-keer van het wijsgeerig denken in Christus tot God, hetgeen leidt tot het inzicht in de volstrekte relativiteit en onzelfgenoegzaamheid van alles wat in de creatuurlijke zijnswijze van den *zin* bestaat en tot de erkenning van den radicalen invloed van den zondeval op het wijsgeerig denken, *anderzijds*.

Is echter deze antithese volstrekt en onoverbrugbaar, dan is daarnaast geen plaats meer voor *fundamenteele* antithesen van anderen aard, doch hoogstens voor *polaire spanningen*, binnen een althans in beginsel zelfde grondstructuur van de wijsgeerige grondidee. Dan kan van idealisme of naturalisme, moralisme of aestheticisme, rationalisme of irrationalisme, theïsme of mysticisme in de grondstructuur van alle wijsbegeerte, die in het Christelijk transcendentiestandpunt is geworteld, in beginsel geen sprake

meer zijn, omdat al zulke -ismen slechts in het immanentiestandpunt kunnen zijn gegrond.

Dan blijken dus zulke -ismen, voorzoover zij zich inderdaad in het Christelijk wijsgeerig denken toegang mochten hebben verschaft, binnen het kader der Christelijke wetsidee *atavismen* in den letterlijken zin des woords, rudimenten van paganistisch denken, die zich met de Christelijke grondinstelling op geenerlei wijze kunnen verdragen.

§ 2 - De onderscheiding tusschen wijsbegeerte en levens- en wereldbeschouwing en het criterium.

Moet dan inderdaad de levens- en wereldbeschouwing in het wijsgeerig denken worden gemengd? Is de verhouding tusschen wijsbegeerte en levens- en wereldbeschouwing dan wellicht deze, dat de wijsbegeerte niet anders is dan een uitgewerkte levens- en wereldbeschouwing, wellicht een 'Anweisung zum seligen Leben' onder het masker der wijsgeerige theorie? Gesteld, dat voor de levens- en wereldbeschouwing inderdaad de volstrekte antithese, gelijk ze hierboven geformuleerd werd, onontwijkbaar is, moet dan toch de wijsbegeerte, die haar theoretisch karakter wil handhaven, zich juist daarom niet van een stellingkeuze onthouden, wil ze haar grenzen tegenover de levens- en wereldbeschouwing niet volledig uitwisschen?

In zulke vragen vinden wij opnieuw het wijsgeerig neutraliteitspostulaat op onzen weg en zij dwingen ons, ons nader rekenschap te geven van de verhouding tusschen wijsbegeerte en levens- en wereldbeschouwing.

De grenzen tusschen wijsbegeerte en levens- en wereldbeschouwing vanuit het immanentiestandpunt gezien. Oneenigheid over het criterium.

Intusschen is het daarom zoo moeilijk op dit punt met de immanentiephilosophie in discussie te treden, wijl dezerzijds de meeningen over de vraag: Wat verstaat ge eigenlijk onder levens-

en wereldbeschouwing en staat zij in tegenstelling tot de wijsbegeerte? sterk uiteen loopen. Terwijl b.v. HEINRICH RICKERT het wezen der levens- en wereldbeschouwing axiologisch, vanuit zijn theoretische waarden-philosophie wil benaderen en het essentieele ziet in de persoonlijke a-theoretische stellingkeuze ten opzichte van de vraag: Wat is voor u de hoogste waarde? wordt hem door een ander verdediger van het neutraliteitspostulaat, THEODOR LITT, verweten, dat hij de grenzen der wijsbegeerte reeds overschreden heeft in zijn *theoretische* waarden-philosophie. De waarde is volgens laatstgenoemden denker ex origine a-theoretisch en daarom is iedere fundeering van de theoretische waarheid naar haar absolute gelding in een waarheidswaarde, gelijk RICKERT doet, reeds 'vom Teufel'. LITT zoekt het criterium tusschen wijsbegeerte en levens- en wereldbeschouwing juist hierin, dat in het wijsgeerig denken geen enkele waardeering 'mitbestimmend oder gar ausschlaggebend' mag zijn. Dat *waardeeringen* medespreken is volgens hem 'der bündige Beweis dafür, dasz das Subjekt sein konkret-persönliches Verhältnis zum Ganzen der Wirklichkeit nicht dem Willen zu reiner Erkenntnis aufgeopfert hat'.[1)]

Naar dit criterium gemeten, was de immanentiephilosophie in haar eeuwenlange ontwikkeling vol van levens- en wereldbeschouwing en is het zuiveringsproces eigenlijk nog nauwelijks begonnen.

In NIETZSCHE's levensphilosophie wordt echter weer juist omgekeerd aan de wijsbegeerte de taak toegekend de practische 'rangordening der waarden' te bepalen. In zijn *Genealogie der Moral* (S. 38) worden de philosophen 'Befehlende und Gesetzgeber' genoemd. De wijsbegeerte wordt zoo tot 'levenskunst', welke met de theoretische wetenschap slechts de uitdrukking in begrippen gemeen heeft.

En de moderne, door NIETZSCHE en KIERKEGAARD sterk beïnvloedde, zgn. 'existentiephilosophie', welke een philosophie van de volle levensexistentie zijn wil, gaat in haar opvatting van de verhouding tusschen wijsbegeerte en levens- en wereldbeschouwing in dezelfde lijn.

1) *Einleitung in die Philosophie* (Leipzig und Berlin 1933) S. 261.

Volgens KARL JASPERS was de philosophie van meetaf meer dan een bloot ‘universeele theorie’: ‘sie gab Impulse, stellte Werttafeln auf, gaf dem Menschenleben Sinn und Ziel, gab ihm die Welt, in der er sich geborgen fühlte, gab ihm mit einem Wort: Weltanschauung’. Slechts de ‘prophetische philosophie’, die wereldbeschouwing geeft, doordat zij ‘Werttafeln als Normen’ opstelt, verdient volgens hem den naam van *wijsbegeerte*. Maar deze naam is tegenwoordig gebruikelijk geworden voor datgene, wat men beter en duidelijker universeele logica, sociologie en psychologie zou kunnen noemen, welke als theorie zich van iedere waardeering onthouden. Juist daarom noemt JASPERS zijn bekend boek, dat slechts een *theorie* der mogelijke levens- en wereldbeschouwingen wil geven en den zin dezer laatste psychologisch wil *verstaan*, niet philosophie, maar *Psychologie der Weltanschauungen*.[1)]

Wij kunnen dus constateeren, dat eenerzijds wijsbegeerte en levens- en wereldbeschouwing ten scherpste naar een axiologisch criterium worden onderscheiden, terwijl ze anderzijds met elkander worden vereenzelvigd, terwijl bij de eerste strooming weer strijd bestaat over de vraag, of de wijsbegeerte zich althans aan een theoretische waarde mag orienteeren, dan wel iedere waardeerings-houding heeft uit te schakelen.

Hoe dit ook zij, wij blijven voorshands eenigszins vreemd staan tegenover een waardecriterium als hierboven genoemd, wijl dit, gelijk we nog zullen zien, sterk belast is door de *wijsgeerige grondidee* van de bedoelde denkers.

Een ‘waardebegrip’, in objectief idealistischen, dan wel in subjectief-psychologistischen zin genomen, verraadt op zichzelve reeds zijn herkomst uit de immanentiephilosophie. Hoe zal de wijsbegeerte der wetsidee, die begint met de vraag i.z. de mogelijkheid van de wijsbegeerte op te werpen, en daartoe tot critische zelfbezinning op de wijsgeerige grondidee van een stelsel noopt, dan een criterium voetstoots aanvaarden, dat afkomstig is van een wijsbegeerte, die zich geen rekenschap van haar eigen grondidee geeft?

1) *Psychologie der Weltansch*. (3e Aufl. 1925) S. 1-7.

LITT noemt het ‘een gebrek aan logische rechtschapenheid’ voor een levens- en wereldbeschouwing de ‘algemeen-geldigheid’ op te eischen, die ex origine alleen aan de ‘theoretische waarheid’ toekomt.[1)] Maar zelfs dit ‘argumentum ad hominem’ is niet in staat indruk te maken, wanneer blijkt, dat LITT's opvatting van den *zin* der theoretische waarheid het stempel van een wetsidee aan het voorhoofd draagt, die uit een boven-wijsgeerige stellingkeuze, naar zijn eigen opvatting wellicht uit een *levens- en wereldbeschouwing* geboren is!

De levensbeschouwing als ‘individueele levensindruk’. Theodor Litt en Georg Simmel.

Ieder mensch, zoo zegt LITT, heeft zijn individueele ‘Weltanschauung’. Deze wereldbeschouwing is niets dan een individueele levensindruk, die ontstaat in de nauwste aanraking met de conceptie, die een bepaalde gemeenschap, waarin de mensch leeft, zich van de doorleefde werkelijkheid gevormd heeft. Ieder gemeenschapsleven schept een atmosfeer van gemeenschappelijke overtuigingen, die zonder critiek overal zich geldend maken, waar iets van belang wordt gezegd, gedacht of gedaan. Zulke gemeenschaps-concepties van de wereld- en levensvragen vertoonen de meest varieerende gestalten vanaf de beelden-wereld der mythe tot de dogma's der religie en de profane wijsheid van den populairen levenskijk. De wijsbegeerte is ongetwijfeld in haar ontstaan nog ten nauwste met zulke levens- en wereldbeschouwingen vervlochten. Zij moet zich echter, om een zuiver wetenschappelijk geweten te bewaren, ten scherpste ervan onderscheiden. Want het gaat haar om de algemeen-geldige theoretische waarheid, die slechts op het terrein van het theoretisch denken haar plaats vindt.

Merkwaardigerwijze komt LITT's karakteriseering van de *levensen wereldbeschouwing* als ‘individueele levensindruk’ vrij nauw-

1) De tegenstelling: levens- en wereldbeschouwing eenerzijds, theoretische waarheid anderzijds, is overigens onzuiver en misleidend. De ware tegenstelling moest zijn: levens- en wereldbeschouwing en wijsbegeerte, die beide aan de norm der objectieve waarheid onderworpen zijn.

keurig overeen met GEORG SIMMEL's karakteriseering van de *wijsbegeerte* als 'ein Temperament, gesehen durch ein Weltbild', en als de openbaring van 'das Tiefste und Letzte einer persönlichen Attitüde zur Welt in der Sprache eines Weltbildes'.[1)]

Wij nemen hiervan voorloopig met bijzondere belangstelling nota, wijl SIMMEL op het standpunt staat der historistische en relativistische *levensphilosophie*, waartoe ook LITT, gelijk wij zullen zien, ondanks den schijn van het tegendeel, een sterke toenadering vertoont.

Ook LITT's visie op de levens- en wereldbeschouwing brengt ons niet verder, daar hier, gelijk wij in het vervolg zullen zien, weer dezelfde voor-oordeelen worden medegebracht als in het waardecriterium, omdat m.a.w. de bepaling van de verhouding tusschen wijsbegeerte en 'Weltanschauung' belast is door een wijsgeerige grondidee, waarvan de denker zich niet in critische zelfbezinning heeft rekenschap gegeven.

De verhouding vanuit het Christelijk transcendentiestandpunt gezien.

Hoe zullen wij dan op ons standpunt de verhouding tusschen wijsbegeerte en levens- en wereldbeschouwing bepalen?

Wij beginnen op den voorgrond te stellen, dat het begrip levensen wereldbeschouwing alleen dan zich boven het niveau der vage, met ressentiment dan wel omgekeerd met overdreven vereering beladen, voorstellingen verheft, wanneer het in den zin gevat wordt, die er, *als totaliteits-beschouwing*, noodwendig in ligt besloten. Een individueele *levensindruk*, gevoed uit een bepaalde gemeenschappelijke sfeer van overtuigingen, is geen 'levens- en wereldbeschouwing'.

De levens- en wereldbeschouwing heeft ongetwijfeld een nauwe affiniteit met de wijsbegeerte, omdat zij naar haar wezen gericht is op de zin-totaliteit van onzen kosmos. Ook de levens- en wereldbeschouwing impliceert een Archimedisch punt. Zij heeft evenals de wijsbegeerte haar religieus apriori. Zij eischt de religieuze stellingkeuze onzer zelfheid, evengoed als de wijsbegeerte. Zij

1) *Hauptprobleme der Philosophie* S. 23 en 28.

heeft haar eigen ‘weltanschauliche’ denk-houding. Maar zij is als zoodanig niet, gelijk de wijsbegeerte, toegespitst op de *theoretische kennis*. Haar totaliteitsblik is niet de *theoretische*, doch veeleer de *voor-theoretische*. Zij richt zich niet tot een speciale categorie van ‘wijsgeerig denkenden’, maar tot ieder, den eenvoudigste inbegrepen. Daarom is het volstrekt onjuist, in de Christelijk ingestelde wijsbegeerte slechts een wijsgeerig uitgewerkte levensen wereldbeschouwing te zien. Zoo simplistisch liggen de verhoudingen waarlijk niet. De Schrift geeft den Christen zoomin een uitgewerkte levens- en wereldbeschouwing als een Christelijke wijsbegeerte, doch geeft aan beide slechts *richting* en *instelling*. Maar deze richting en instelling is inderdaad een *radicale*, alles bepalende. En hetzelfde geldt voor de richting en instelling, welke de *afvallige zelfheid* aan wijsbegeerte en levens- en wereldbeschouwing geeft.

Daarom zijn wijsbegeerte en levens- en wereldbeschouwing *in den wortel* volstrekt met elkander *één*, al zijn ze tot elkander niet te *herleiden*.

De wijsbegeerte kan de levens- en wereldbeschouwing niet vervangen, nòch omgekeerd, wijl beider *taak* een verschillende is.

Zij moeten elkander veeleer wederkeerig verstaan vanuit haar gemeenschappelijken religieuzen wortel. Doch wel heeft de wijsbegeerte theoretisch rekenschap te geven van de levens- en wereldbeschouwing, waarover nader.

§ 3 - Het neutraliteitspostulaat en de ‘Weltanschauungslehre’.

Het is uiterst belangwekkend in het neutraliteitspostulaat, waarmede verschillende moderne stroomingen in de immanentiephilosophie pogen zich aan de zelfbezinning op de wetsidee van hun wijsgeerig stelsel te onttrekken, de doorwerking van het later te bespreken persoonlijkheidsideaal, als grondfactor in de humanistische wetsidee, na te sporen. Het neutraliteitspostulaat vindt inderdaad zijn oorsprong in KANT's scherpe scheiding tusschen theoretische en practische rede, in zijn poging tot emancipeering van

de (in apo-statisch religieuze instelling souverein verklaarde) vrije persoonlijkheid uit de tyrannie van het door het persoonlijkheidsideaal zelve opgeroepen humanistische wetenschapsideaal. Het is inderdaad niet van *theoretischen*, doch van *religieuzen* oorsprong.

Doch thans willen wij allereerst nader de theoretische argumenten onder oogen zien, die ter verdediging van dit neutraliteitspostulaat in het veld worden gebracht.

Rickert's verdediging van het neutraliteitspostulaat.

RICKERT heeft ze wel het meest uitvoerig ontwikkeld in zijn *System der Philosophie*.[1)] De wijsbegeerte is volgens hem naar haar innerlijk wezen de theoretische wetenschap, die den geheelen

1) Intusschen verscheen van dezen schrijver: *Grundprobleme der Philosophie* (1934), dat goeddeels dezelfde problemen behandelt. Ik heb dit boek niet meer kunnen doorwerken. Geen nieuwe gezichtspunten opent RICKERT's recente verhandeling *Wissenschaftliche Philosophie und Weltanschauung* in Logos Bnd XXII (1933) S. 37 ff, welke zich tegen de moderne existentie-philosophie van HEIDEGGER, JASPERS e.a. keert. RICKERT's tegenstanders deelen zelf zijn immanentiestandpunt!
De genoemde verhandeling wil aantoonen, dat de totaliteit van den kosmos slechts voor het theoretisch denken toegankelijk is, terwijl voor den totalen mensch, die RICKERT in den trant aller immanentiephilosophie als individueel functie-complex ziet, die kosmische totaliteit verborgen zou blijven: 'Der ganze Mensch beschränkt sich mit seinen Interessen notwendig auf einen oder mehrere ihrer Teile. Wer universal zu denken sich bemüht und trotzdem gleichzeitig als ganzer Mensch oder als "existierender Denker" philosophieren möchte, versteht sich selbst und seine eigene Existenz schlecht. Erst wenn er sich von ihr mit Hilfe der Theorie losgemacht hat, kann sein Blick frei und weit genug werden, um das Ganze der Welt überschauend und wahr urteilend zu erfassen.'
Deze geheele argumentatie staat en valt met het immanentiestandpunt zelve en met zijn wetsidee, waarvan RICKERT zich geen rekenschap heeft gegeven, waardoor zijn standpunt on-critisch-dogmatisch, of liever 'doctrinair' wordt.
Dat de zelfheid als totaliteit der menschelijke existentie niet in den tijdelijken zin-samenhang harer functies kan worden gezocht, blijft RICKERT verborgen - *vanwege de religieuze instelling zijner theoretische denkhouding*.
Voor een wezenlijk critisch-wijsgeerige zelf-bezinning is *zelf-ontdekking* noodig, waartoe het wijsgeerig denken in den religieuzen af-val van God niet in staat is.

kosmos in diens beide, door het theoretisch denken scherp te scheiden, sferen van tijdelijk-ruimtelijke (zinnelijk waarneembare natuur-) *werkelijkheid* en tijdloos, absoluut *geldende waarden* nochtans als een totaliteit theoretisch heeft te verstaan.

Ze heeft geen wereldbeschouwing als 'gezindheid', of 'geloof' of 'imperatief' te prediken. Ze moet zich streng beperken tot een theoretische kennishouding. Imperatieven, normen, zijn niet zaak der theorie. Het begrip eener normatieve wetenschap is innerlijk tegenstrijdig.

De werkelijkheid (die volgens RICKERT opgaat in hare psychophysische natuur-zijden!) komt voor de wijsbegeerte niet in aanmerking in den objectiveerenden zin der vakwetenschappen. Wat de werkelijkheid als 'nur Wirklichkeit' is, moeten de vakwetenschappen uitmaken; daarover heeft de wijsbegeerte niets te zeggen. De realiteit, welke de vakwetenschappen willen leeren kennen, is de *immanente*, bewuste, *gegeven* werkelijkheid, de psycho-physische. Een andere werkelijkheid bestaat niet! (t.a.p. S. 179).

Doch de werkelijkheid is volgens RICKERT meer dan 'nur Wirklichkeit'. Als theoretische *vorm*, waarin het verstand een empirisch zinnelijk bewustzijnsmateriaal vat, is de werkelijkheid een *denkcategorie*, die zelve niet *werkelijk* is, maar *geldt*.

KANT heeft reeds dit 'critisch' standpunt tegenover de werkelijkheid ingenomen, toen hij het van alle individualiteit ontledigde, 'algemeen-geldige' transcendentale subject zelve in de synthesis van zijn denk- en aanschouwingsvormen tot formeelen oorsprong van den werkelijken 'Gegenstand' der kennis proclameerde. Beslissend voor de op den bodem van het criticisme gewonnen 'objectiviteit' der werkelijkheid kan alleen zijn de soort 'gelding' of 'waarde', op grond waarvan het subject zich zijn 'wereld' kennistheoretisch opbouwt (t.a.p. S. 158).

Nog duidelijker toont de theoretische idee van de *werkelijkheidstotaliteit*, die door KANT in wezen als een *oneindige taak* voor het denken wordt beschouwd, haar *waarde-karakter*. Wat de totaliteit tot 'absolute totaliteit' maakt, is ook aan de 'werkelijkheidsotaliteit' uitsluitend de geldende waarde (S. 175).

Het probleem van de ‘totaliteit der werkelijkheid’ moet, om vatbaar voor wijsgeerige oplossing te zijn, als *kennis-theoretisch* probleem worden gevat. De philosophie handelt niet over de werkelijkheid als ‘slechts-werkelijkheid’, maar over het probleem van de *kennis der werkelijkheid*. Zij wil de theoretische waarden verstaan, die gelden (niet werkelijk *zijn)* en die de kennis der werkelijkheid zoo leiden, dat deze daardoor houvast en samenhang verkrijgt. De philosophische werkelijkheidsproblemen zijn m.a.w. slechts als vragen der *kennis-theorie*, als theoretische *zin*- en *waarde-problemen* te verstaan. De theoretische wijsbegeerte der werkelijkheid is *wetenschapsleer*. Zij wil ons den *zin* der kennis duiden en dit is slechts op grond van *waarden* mogelijk.

Intusschen ware het volkomen ontoelaatbaar, de taak der wijsbegeerte te beperken tot het onderzoek dezer bloot theoretische waarden. De wijsbegeerte, die in wezen *waarden-leer* is, moet op de ‘Voll-endung’, op de totaliteit gericht zijn en moet dus noodwendig het *universum* der waarden in haar gezichtskring betrekken. Zij moet naar een wijsgeerig *systeem* der waarden streven, ze moet dus ook de *a-theoretische* waarden, die naar de traditioneele opvatting onderscheiden werden in die van zedelijkheid, schoonheid en heiligheid, onderzoeken, om den zin van het geheele leven theoretisch te kunnen duiden.

Naar RICKERT's opvatting is intusschen het systeem der waarden naar zijn materieelen inhoud niet uit algemeene *waarde-vormen* af te leiden. Om zulk een systeem te kunnen opstellen, is veeleer een *materiaal* noodig, waaraan wij ons allereerst in de *menigvuldigheid* der ‘waarden’ een inzicht hebben te verwerven. Hoe zal de wijsbegeerte die menigvuldigheid opsporen? Ze moet zich daartoe orienteeren aan het *historisch cultuurleven*.

Om dezen gedachtengang te kunnen verstaan, moeten wij opmerken, dat volgens RICKERT de wijsbegeerte als wetenschap der totaliteit tot taak heeft, de theoretisch aanvankelijk absoluut gescheiden ‘werelden’ van ‘natuur-werkelijkheid’ en ‘geldende waarden’ weder inéén te denken. Wanneer wij niet denken, *doorleven* wij onmiddellijk die eenheid ‘begriffsfrei’ en de wijsbegeerte

zou, zoo zij in het theoretisch denken bij een onverzoend dualisme bleef staan, niet wezenlijk tot wijsbegeerte der ‘Voll-endung’ worden.

Er is dus een theoretische verbindingsschakel tusschen waarden en werkelijkheid noodig, een *derde rijk*, dat ze beide in één verbindt. Dit derde rijk wordt theoretisch in het begrip van den *zin* gevat en ligt volgens RICKERT logisch vóór de scheiding in werkelijkheid en waarde. De zin is zelve noch reëel, noch geldende waarde, doch de synthetische eenheid van beide, die in de waardeerende activiteit van het subject geconstitueerd wordt. Aan alle ‘Akten’ komt een *zin*, een ‘Bedeutung’ toe, inzoover daarin het subject een stelling tegenover waarden kiest. In den ‘immanenten Aktsinn’ zijn waarde en werkelijkheid synthetisch in-een; de immanente zin is niet zelve *waarde*, maar de werkelijkheid is hier door den *zin op waarden betrokken*. Ze is werkelijkheid, waaraan in den zin ‘Werte haften’.

In het begrip van den *zin* is de onderscheiding tusschen waarden en werkelijkheid niet vervallen, maar ze zijn tot hooger synthetische eenheid verbonden. Ook de ‘waarde’ is volgens RICKERT *zin*, maar dan een *transcendente, tijdlooze, absolute*. De *zin* als tusschenschakel tusschen waarde en werkelijkheid is daarentegen ‘immanente zin’. Alleen in dit derde rijk van den immanenten zin vindt volgens RICKERT het *subject* zijn plaats. De werkelijkheid is slechts *object* van het transcendentale kennistheoretisch subject. In het rijk der waarden is in 't geheel geen subjectiviteit.

Welnu, de philosophie moet voor het ontdekken van de menigvuldigheid der waarden zich orienteeren aan het rijk van den immanenten zin, dat zich alleen in het *historische cultuurleven* in de cultuurgoederen als het ware objectief heeft neergeslagen en dat door de geschiedwetenschap theoretisch objectiveerend wordt gevat.

De geschiedenis-wetenschap heeft te doen met de *cultuur* als ‘wertbehaftete Wirklichkeit’, ofschoon zij daarbij afziet van de geldende waarden en zij biedt dus aan de wijsbegeerte de *stof*, die deze behoeft voor haar theoretische waarden-systematiek. Van de

historische cultuurgoederen moet de wijsbegeerte de algemeene *waarden* abstraheeren, om vast te stellen, welke problemen voor de philosophie als leer van den *zin des levens* ontstaan. En daarbij moet zij noodwendig met een 'open systeem' werken, dat plaats voor nieuwe waarden laat, die te voren nog niet ontdekt waren.

Nu is alleen de absolute algemeen-geldigheid der theoretische waarheidswaarde op een alle denkende wezens overtuigende wijze aan te toonen. Alleen *zij* bezit zelf-garantie voor deze gelding. Het waarde-relativisme ontbindt zichzelve op theoretisch gebied reeds op dezen grond, dat het voor zijn standpunt zelve absolute waarheid moet opeischen, wil het ernstig genomen worden.

Daarentegen zijn de a-theoretische waarden, als hoedanig RICKERT in zijn open systeem samenvat: schoonheid, persoonlijke heiligheid, onpersoonlijke heiligheid, zedelijkheid en geluk, niet in hare algemeen-geldigheid te *bewijzen*, juist wijl het bewijs op *theoretisch gebied* ligt. De philosophie moet als theoretische wetenschap der totaliteit volstaan, zich theoretisch inzicht ten aanzien van deze waarden te verschaffen en kan ze ook slechts in een *theoretisch* systeem brengen, waarbij niets over den practischen voorrang van een dezer waarden is gezegd, doch slechts een *formeele rangorde* der 'Wertstufen' gegeven wordt.

Ze kan als *theoretische* wetenschap der totaliteit niet een bepaalde waarde tot de hoogste proclameeren. Daarmede zou ze in een 'profetisme' vervallen, dat met haar practisch onbevooroordeeld theoretisch uitgangspunt onvereenigbaar ware. Zij zou tot levens- en wereldbeschouwing worden, ook dan wanneer zij de theoretische waarden, die haar eigen arbeidsveld beheerschen, in dezen zin tot *hoogste*, heel het leven beheerschende, uitriep. In dit geval zou zij in stee van wijsgeerig theoretisch te denken, een intellectualisme prediken, gelijk zulks in de Aufklärungsphilosophie het geval was.

Maar de wijsbegeerte heeft nochtans wel degelijk de levens- en wereldbeschouwing in haar theoretisch onderzoek te betrekken. Het object der philosophie is immers de *totaliteit van den kosmos* en tot deze totaliteit behoort ook het subject, d.i. de geheele mensch

en zijn verhouding tot den kosmos, het subject, dat in het leven tegenover de waarden stelling kiest. De philosophie wordt daardoor noodwendig ook theorie der levens- en wereldbeschouwingen, 'Weltanschauungslehre' of theorie van den *totalen zin van het leven* ('Theorie des vollendeten Lebens'), en juist als zoodanig is ze waarden-philosophie.

Als 'Weltanschauungslehre' heeft de philosophie slechts de verschillende mogelijke typen van levens- en wereldbeschouwingen theoretisch te ontwikkelen, d.w.z. te toonen, hoe ze zich consequent moeten vormen, wanneer men een der verschillende waarden tot de *hoogste* verheft. Ze heeft m.a.w. slechts theoretische klaarheid over het wezen van elke levens- en wereldbeschouwing te verschaffen. 'Im übrigen wird sie es dann dem einzelnen Individuum überlassen, die Weltanschauung zu *wählen*, die am besten zu seiner persönlichen auszer- oder überwissenschaftlichen Eigenart paszt' (t.a.p. S. 407).

Critiek op de grondgedachte der 'Weltanschauungslehre'.

Het zou ons te ver voeren en voor het onderhavig verband ook overbodig zijn, de ontwikkeling van de methode van RICKERT's 'Weltanschauungslehre' hier verder te vervolgen.

Het gaat ons er hier alleen om, de grondgedachte zelve met haar theoretische argumenten critisch te bezien.

En deze grondgedachte schijnt sterk gefundeerd. Zij schijnt de grenzen der theoretische wijsbegeerte naijverig te verdedigen tegen alle usurpatie-pogingen, die van de theorie meer dan theorie willen maken. In de afwijzing van een intellectualistischen grondslag voor de wijsbegeerte, schijnt inderdaad de scheiding tusschen wijsbegeerte en levens- en wereldbeschouwing consequent te zijn gehandhaafd. En RICKERT toont zich zoo weinig bevangen door een intellectualistisch vooroordeel, dat hij theoretisch voor de religie de noodzakelijkheid erkent, heel het leven te doordringen en zich nimmer tevreden te stellen met een nevenschikking van de haar beheerschende waarde met andere waarden. Ook erkent hij, dat het waarde-gezichtspunt het wezen der religie niet kan uitputten.

Maar nochtans ligt in RICKERT's pleidooi voor de theoretische neutraliteit der wijsbegeerte een valstrik verborgen, die noodlottig wordt voor zijn geheele opvatting van wezen, taak en plaats der philosophie.

Het neutraliteitspostulaat zou nl. alleen *dan* en dan ook *volkomen* zin hebben, wanneer de 'theoretische waarheids-waarde', welke de wijsbegeerte volgens RICKERT alleen en uitsluitend heeft te beheerschen, een absolute, in zich zelve rustende gelding bezat, onafhankelijk van een kosmisch-tijdelijke wetsorde, onafhankelijk ook van de andere waarden, onafhankelijk met name van de religieuze *volheid* der waarheid.

De valstrik ligt nu verborgen in de apriorische vereenzelviging van 'de waarheid' met de *theoretische juistheid* en in de verdere apriorische opvatting, dat de aldus geduide waarheid als een absolute 'waarde' in zich zelve rust: 'Wir sehen in der Philosophie ein theoretisches Verhalten,' aldus RICKERT, 'und suchen in ihr nichts anderes als dasz, was wir Wahrheit nennen. Dabei setzen wir voraus, dasz die Wahrheit einen Eigenwert besitzt, oder dasz es einen Sinn hat, nach Wahrheit um der Wahrheit willen zu streben. Darin steckt die weitere Voraussetzung, dasz es Wahrheit gibt, die zeitlos gilt, und schon diese Voraussetzung wird in unserer Zeit Anstosz erregen. Sie schlieszt die Überzeugung ein, dasz es in sich ruhende, oder absolute Wahrheit gibt, an der alle philosophischen Ansichten vom Weltall zu messen sind'.[1)]

Het zou kleingeestig zijn hier het *woord* 'overtuiging', tegen RICKERT te gaan uitspelen en hem tegen te voeren, dat naar zijn eigen opvatting 'overtuigingen' niet zaak der philosophie, maar der levensbeschouwing zijn.

RICKERT meent immers, dat de waarheidswaarde de eenige is in het rijk der waarden, welker absolute algemeen-geldigheid zich theoretisch laat bewijzen?

Toch is de meening, dat de absolute gelding der 'theoretische waarheidswaarde' zich theoretisch zou laten bewijzen, moeilijk vol te houden. Onderstelt immers niet ieder theoretisch bewijs een

1) t.a.p. S. 39.

norm voor zijn juistheid? (ik zou niet gaarne zeggen een absolute, hare gelding in zichzelve bezittende, waarheidswaarde!)

Hoe kan men dan bewijzen datgene, wat in het bewijs voorondersteld is?

Op dat punt kom ik echter hieronder afzonderlijk terug.

Immanente antinomie in Rickert's waarden-philosophie.

Voorloopig wil ik alleen aantoonen, dat de verabsoluteering van de theoretische waarheid tot een absolute, in zichzelve rustende waarde, van RICKERT's eigen standpunt bezien, in een onoplosbare antinomie voert.

RICKERT zelf wil het wijsgeerig denken betrekken op de 'totaliteit der waarden'. Tegenover die totaliteit is de 'waarheidswaarde' naar RICKERT's eigen *theoretische* opvatting slechts een (transcendente!) zin-bijzonderheid in de (transcendente!) zin-verscheidenheid van waarden. Is dit zoo, dan is dus de theoretische waarheidswaarde in geen geval 'an sich' te stellen, onderstelt zij in elk geval de *totaliteit* der waarden. Dan is de idee van een absolute, geheel in zichzelve rustende theoretische 'waarheidswaarde', dus innerlijk tegenstrijdig, heft ze zichzelve op.

Voorts: de zin-verscheidenheid der waarden onderstelt een onderlingen zin-samenhang in die waarden zelve.

Hoe zouden ze immers anders tot eenzelfde waarden-totaliteit kunnen behooren? Is dit weder zoo, hoe kan ik dan voor mijn wijsgeerig denken nog zinvol het postulaat der 'theoretische Reinheit' stellen, wanneer de 'theoretische waarheidswaarde', die dit denken eerst *zin* zou geven, zelve niet aan dit postulaat voldoen kan, zonder zichzelve op te heffen?

Kan immers de zin-bijzonderheid, uit den zin-samenhang uitgerukt en op zichzelve gesteld, nog zin hebben?

Zoo neen, dan is daarmede ook het postulaat van de zelfgenoegzaamheid van het theoretisch denken *ad absurdum* gevoerd, en is ook langs dezen weg aangetoond, dat in het 'reine' theoretisch denken het ware Archimedisch punt der immanentie-philosophie niet gelegen kan zijn.

De toets der wetsidee.

Leggen wij de *toets der wetsidee* aan, dan ontpopt zich RICKERT's metaphysisch waardebegrip onmiddellijk als een specifieke bovenwijsgeerige stellingkeuze tegenover Ἀρχή en zin-totaliteit der wet.

De gedachtegang is deze: de norm *als wet* is noodwendig op een subject betrokken, is dus *relatief* en kan daardoor niet de absolute *Ἀρχή* zijn van den *zin*. Daar de terugvoering van de wet op God's souvereiniteit in strijd komt met de verborgen religieuze proclameering van de souvereiniteit der menschelijk persoonlijkheid, moet een rede-idee worden gehypostaseerd tot zichzelf genoegzame *waarde*. De waarde schijnt nu tot ἀρχή der wet verheven. In waarheid echter proclameert de af-vallige zelfheid in de waardeidee de zgn. 'practische rede' tot souvereine ἀρχή.

De absolute, zich zelf genoegzame 'waarde', is, gelijk wij zagen, niets anders dan de hypostase der norm (in hare modale zin-bijzonderheid), die daartoe eenerzij ds van het sujet, anderzijds van God als *Ἀρχή* wordt losgemaakt, en nu als een Platonische idee in zichzelve rust. Alleen wordt deze 'waarde' niet, gelijk bij PLATO, als een 'zijn', maar als een 'gelden' gevat.[1)]

De ware wortel van deze metaphysische axiologische idee is het afgodisch *humanistisch persoonlijkheidsideaal* als *grondfactor* in de *humanistische wetsidee*, welk persoonlijkheidsideaal in KANT's 'Primat der praktischen Vernunft' na lange worsteling het overwicht verkrijgt over het *humanistisch wetenschapsideaal* der intellectualistische 'Aufklärung', waarover nader in het volgend Deel.

Een religieuze stellingkeuze tegenover God en den kosmos ligt aan RICKERT's neutraliteitspostulaat ten grondslag, een stellingkeuze, die zich heeft toegespitst in een wetsidee, welker apriorische invloed op RICKERT's denken zich aan diens wets- en subjects-

1) AUGUST MESSER *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart* (1926, S. 2ff.) meent het verwijt van hypostaseering tegen de waarden-philosophie gericht, afdoende te kunnen afsnijden door verwijzing naar de scherpe onderscheiding van waarde en werkelijkheid. Slechts een 'waarden-realisme', gelijk in PLATO's ideëenleer gehuldigd, zou op hypostaseering berusten. Wij zagen echter reeds vroeger, dat de hypostase op zichzelve onafhankelijk is van de vraag, of men haar als een 'zijnde', dan wel als een 'geldende' vat.

begrip, zijn realiteitsbeschouwing, zijn metaphysische waarde-idee, zijn tijdsopvatting, enz., enz. luce clarius laat demonstreeren.

De wijsbegeerte der wetsidee oordeelt niet over datgene, waarover den mensch geen oordeel toekomt, voert slechts tot principieele zelf-critiek van den denker.

Gelijk men ziet, voert de terugvoering van een wijsgeerig stelsel op zijn wetsidee, tot een radicale toespitsing van de anti-these in het wijsgeerig denken en tot de ontdekking van inderdaad harde waarheden. Maar de immanentie-philosophie mag zich daarover niet beklagen, daar zij immers zelve aan het wijsgeerig denken den eisch stelt, de waarheid en niets dan de waarheid te zoeken en zij zich harerzijds tegen iederen aanval op de zelfgenoegzaamheid van het theoretisch denken op scherpe wijze te weer stelt. Bovendien dient wel te worden bedacht, dat de radicale critiek, welke de wijsbegeerte der wetsidee oefent, in geenen deele mag worden verstaan in den zin van een oordeel over den persoonlijken religieuzen toestand van een denker. Zulk een oordeel komt den mensch niet toe en ligt ook geheel buiten de intentie van de wijsbegeerte der wetsidee. Wij weten trouwens, dat in het hart van den Christen zelve de afvallige en de weer op God gerichte zelfheid een dagelijkschen strijd voeren.

Slechts deze *volle* waarheid wil de radicale zelf-critiek, welke de wijsbegeerte der wetsidee van den denker eischt, inscherpen: De proclameering van de zelfgenoegzaamheid van het wijsgeerig denken beteekent de onttrekking van dat denken aan Christus als den nieuwen religieuzen wortel van onzen kosmos, *kan* niet *uit Hem* zijn, doch komt noodwendig voort uit den van God afgevallen wortel van het bestaan.

En al wat niet uit Christus is, dat is zonde!

§ 4 - Vervolg: de vermeende zelf-garantie der theoretische waarheid.

Litt's betoog inzake de zelf-garantie der ‘theoretische waarheid’.

Intusschen mogen wij niet blijven staan bij RICKERT's pleidooi voor het neutraliteitspostulaat. Immers, het is ook aan andere verdedigers van dit postulaat niet ontgaan, dat Rickert's fundeering van de neutraliteitsgedachte in zijn *waarden-philosophie*, reeds de grenzen van een ‘rein-theoretisch’ denken overschrijdt. Wij wezen reeds op THEODOR LITT, die de waarde-idee als zoodanig tot het terrein der ‘levens- en wereldbeschouwing’ rekent.

Wij moeten daarom trachten, tot den kerngrond door te dringen, die voor het neutraliteitspostulaat wordt aangevoerd en die inderdaad niet noodzakelijk met de opvatting der wijsbegeerte als waarden-theorie samenhangt. Deze kerngrond is te vinden in de vermeende zelf-garantie van de ‘theoretische waarheid’ voor haar absoluutheid. Wij zagen, dat ook RICKERT heel zijn betoog op die ‘zelfgarantie’ toespitste, doch zich daarbij bloot gaf, door de axiologische wending, die zijn betoog nam. Wij willen nu daarom verder deze axiologische wending buiten beschouwing laten en onze aandacht alleen richten op de vraag, of op eenige andere wijze de ‘zelfgarantie der theoretische waarheid’ is te handhaven als de grond voor een ‘zuiver-theoretische’ opvatting der wijsbegeerte.

Dat die vermeende zelfgarantie zich in geen geval *theoretisch laat bewijzen*, merkten wij reeds vroeger op. Ook. THEODOR LITT heeft den valstrik ontdekt, die in de opvatting, als zou dat bewijs wel gevoerd kunnen worden, voor de verdedigers van de absoluutheid en zelf-garantie der ‘theoretische waarheid’ verscholen is.

Ja, hij gaat zoover, hen, die deze ‘zelf-garantie’ *bewijsbaar* achten, zelve van *relativisme* te beschuldigen, daar zij immers de ‘waarheid’ pogen terug te voeren op iets, wat zelf nog niet waarheid, iets anders dan waarheid, zoo mogelijk *meer dan waarheid* zou zijn.

Het eenige, wat volgens hem inderdaad theoretisch bewezen

kan worden, is de innerlijke tegenspraak, waarin iedere vorm van relativistische waarheidsbeschouwing zich zelve moet verwikkelen.

Dit zou inderdaad niet veel, of liever gezegd *niets* beteekenen voor de verdediging van de zelfgenoegzaamheid van het theoretisch denken, wanneer ook LITT niet uitging van een aprioristische vereenzelviging van de absolute, zich zelve garandeerende waarheid met de *theoretische juistheid*.

Immers, wanneer men de waarheid niet in hare betrekking tot het theoretisch denken laat opgaan, maar in de 'theoretische waarheid' slechts een zich zelve ongenoegzame zin-breking ziet van de zin-volheid aller waarheid, van de *religieuze volheid* der waarheid, dan keert het betoog, dat het 'relativisme' zich zelve ontbindt, zich onmiddellijk tegen hem, die die volheid der waarheid loochent!

LITT heeft zich echter aanstonds tegen alle misvatting van zijn meening op dit punt gewapend, door de zich zelf genoegzame waarheid uitsluitend in de correlatie tot het 'cogito', tot het 'ik denk (theoretisch)' te laten gelden. Hij wil daarmede ook uitdrukkelijk afsnijden iedere 'hypostaseering' der waarheid tot een los van alle subjectiviteit *zijnde* of *geldende* idee of 'waarde'.

M.a.w.: De 'absolute, zich zelve genoegzame waarheid' geldt slechts in en voor het theoretisch denken! Dit oordeel is toch oogenschijnlijk de geincarneerde zelf-tegenspraak! Hoe kan een waarheid absoluut en zelfgenoegzaam zijn, welker gelding is gerelativeerd tot het *theoretisch* denken?

De waarden-philosophie was althans in *deze* contradictie niet vervallen, doordat zij de waarheid tot een absolute, op zichzelve boven alle relatie tot de subjectiviteit verheven, *waarde* hypostaseerde. LITT vervalt hier oogenschijnlijk, daar hij de gelding der waarheid van meetaf tot de theoretische denk-relatie beperkt, in een fundamenteel *relativisme*, dat hij juist door zijn verabsoluteering van de *theoretische* waarheid meende bij den wortel te hebben afgesneden.

Het is nu belangwekkend te zien, hoe LITT zich tegen het verwijt van waarheids-*relativisme* zoekt te rechtvaardigen.

Het waarheids-*relativisme* is volgens hem in al zijn mogelijke vormen, een innerlijk tegenstrijdig scepticisme, dat in zijn betoogen het echte waarheidsbegrip tegelijk moet onderstellen en vernietigen: Vernichten: denn das, was sie expressis verbis 'Wahrheit' *nennen*, ist nicht Wahrheit; voraussetzen: denn dieser Akt der Vernichtung ist ein geistiges Tun, das nur dann sinnvoll ist, wenn 'Wahrheit' im ursprünglichen Sinne als möglich und erreichbar angenommen wird.'[1)]

Deze antinomie zou aan het scepticisme alleen daardoor verborgen blijven, wijl het niet tot de laatste trap van zelf-reflexie van het theoretisch denken is voortgeschreden. Het vraagt slechts reflecteerend naar het waarheids-gehalte, naar de aanspraak op gelding, die aan de uitspraken van het op 'Gegenstände' gerichte denken inhaerent is, maar vergeet, dat ook de uitspraken van dit reflecteerend denken zelve aanspraak op absolute waarheidsgelding maken! Het is m.a.w. niet gekomen tot den reflecteerenden zelf-inkeer van het denken, waarin het denken uitsluitend op zichzelve en niet op zijn 'Gegenstände' gericht is.

Wanneer biologie, psychologie en zelfs anthropologie de denkfunctie wetenschappelijk onderzoeken, dan kunnen zij het denken slechts als een bijzondere zijde der werkelijkheid, in volle relativiteit tot de andere werkelijkheidszijden onderzoeken. Zij blijven dan in de sfeer van het 'gegenständliche Denken', waarvoor het denken zelve een stuk 'werkelijkheid', een *zaak* beteekent. Maar in alle biologisch, psychologisch en anthropologisch denken blijft het actueele, nimmer tot 'Denk-Gegenstand' te maken 'Ik denk' verborgen en het is juist de taak van het wijsgeerig denken, als op zelf-reflexie gericht denken, deze nimmer te objectiveeren *subjectieve tegenpool* van alle *objectieve werkelijkheid* in het licht te stellen en aan te toonen, hoe de *waarheids-gelding*, welke de uitspraken van het objectiveerend wetenschappelijk denken voor zich opeischen, afhankelijk blijft van de absolute waarheidsgelding van de uitspraken van het reflecteerend denken.

Welnu, wanneer inderdaad het stellen van de absolute waar-

1) *Einleitung* S. 29.

heidsgelding in de denk-relatie zou beteekenen, dat de waarheid beperkt was tot denkende, *werkelijke wezens*, dan, maar ook alleen *dan*, zou volgens LITT zijn waarheidsopvatting in de banen van het sceptisch relativisme zijn afgegleden. Doch dit is niet zoo. Immers onder het 'cogito' (waartoe de absolute waarheid in haar gelding beperkt is) is hier slechts te verstaan '*das* Denken' - jenes Denken, von dem wir oben sagten, dasz es immer wieder in die Gegenposition zum gedachten Gegenstande 'zurückspringe'. Dit 'denken' is geen zijde meer van de concrete tijdelijke werkelijkheid, het is het transcendentale, zelf algemeen-geldige denksubject, het in het reflecteerende denken tot bepaaldheid gekomen zelf-bewustzijn, dat niet aan de individueele werkelijkheid, maar aan het 'Denken schlechthin' inhaerent is! Immers alle tijdelijke en ruimtelijke werkelijkheid, het *volle concrete ik* als individueele belevingswerkelijkheid inbegrepen, is in de ken-relatie slechts de *objectieve tegenpool* van dit transcendentale 'Ik denk', zoodat het 'cogito' in dezen transcendentalen zin daaronder nimmer kan vallen.

En het inbrengen van de absolute waarheid in de aldus begrepen denk-relatie zou nu inderdaad niet tot de consequenties van het relativisme voeren, wijl hier niet getracht zou worden de 'waarheid' uit iets anders *af te leiden*. Veeleer wordt volgens LITT naar zijn opvatting een strenge *correlatie* aangenomen tusschen waarheid en (transcendentaal) 'cogito'. 'Hier besteht also ein strenges *Gleichgewicht* zwischen den Gliedern, die durch die Relation verbunden sind: wie die "Wahrheit" im Hinblick auf das "denkende Wesen", so ist das "denkende Wesen" im Hinblick auf die "Wahrheit" und *nur* im Hinblick auf sie bestimmt'. En een *cor*relatie van deze absoluutheid zou aan het 'relativisme' niet de geringste speelruimte gunnen.

Critiek op Litt's opvatting.

Wij hebben opzettelijk LITT's opvatting van de absoluutheid en zelf-garantie der theoretische waarheid zoo uitvoerig mogelijk en zooveel mogelijk met zijn eigen woorden weergegeven, om zijn betoog alle recht te laten wedervaren. Hier komt het inderdaad op

iedere schakel in het betoog aan, willen wij niet in onze critiek langs onzen tegenstander heengaan en slechts een *vermeende* weerlegging vinden.

Wij willen weder met de *immanente* critiek aanvangen.

Houden wij ons aan de strenge correlatie, waarin de schrijver het theoretisch denken en de waarheid stelt, dan is het duidelijk, dat de *relativeering van de zin-volheid der waarheid* tot een *bloot theoretische waarheid*, welke zonder mogelijke tegenspraak in de bedoelde correlatie ligt opgesloten, hoogstens alleen *dan* aan de absoluutheid en vermeende zelf-garantie der 'waarheid' geen afbreuk zou kunnen doen, wanneer het 'transcendentale cogito' op dezelfde 'Un-bedingtheit,' op dezelfde absoluutheid als de *waarheid zelve* zou kunnen aanspraak maken. Trouwens het geheele betoog i.z. de zelf-garantie der 'theoretische waarheid' moet immers dienen, om het 'un-bedingte', 'rein-theoretische' karakter van het wijsgeerig denken zelve te redden. In wezen gaat het hier niet in de eerste plaats om de zelfgenoegzaamheid der 'waarheid', maar om de zelf-garantie, de *zelfgenoegzaamheid van het wijsgeerig denken*. LITT moge met nadruk de meening afwijzen, als zoude hij de 'waarheid' uit het wijsgeerig denken willen *af-leiden*, ook hij zal niet kunnen ontkennen, dat de onderstelde absoluutheid en zelfgarantie der theoretische waarheid staat en valt met die van het wijsgeerig denken.

En dat wij den zin der door hem opgestelde *correlatie* vanuit de subjectieve wijsgeerige denkpool zoeken te benaderen, ligt geheel in LITT's lijn. Om in zijn eigen gedachtengang te blijven: Over datgene, wat ik niet *subjectief* denkende in *begrip* kan vatten, kan ik ook niet zin-vol spreken! Dat geldt dus ook van de 'absolute waarheid'. Het valt echter niet te ontkennen, dat reeds hierdoor een ernstig gevaar voor de absoluutheid der 'waarheid' is ontstaan en dat die absoluutheid zich bij verdere redeneering dreigt op te lossen in de absoluutheid van het wijsgeerig denken. Immers ook de 'absolute waarheid' blijkt nu zelve theoretische, logische 'Bestimmung', bepaling door het wijsgeerig denken te behoeven. Hoe zou zij anders 'rein-theoretisch' kunnen zijn?

Daartegenover blijkt de bepaling, welke het wijsgeerig denken van de zijde der ‘absolute waarheid’ zou moeten ontvangen, logisch in hooge mate *on-bepaald!*

Wanneer de ‘absolute waarheid’ niet identiek blijkt te zijn met het ‘absolute cogito’ in zijn dialectische denk-ontwikkeling, dan zinkt zij in LITT's eigen gedachtengang terug tot het niveau van het denk-object, dat al zijn bepaling van het *denken* zelve moet ontvangen.

De eerste valstrik in Litt's betoog: de ‘Un-bedingtheit’ van het transcendentale cogito.

Gaan wij echter tot de *subjectieve denkpool* over, tot het ‘transcendentale cogito’, dat naar LITT's meening tegenover alle *werkelijkheid* zich als haar absoluut tegendeel handhaaft, dan blijkt in de opvatting van de ‘Un-bedingtheit’ dezer denk-pool weder de valstrik verborgen, die wij reeds in onze Inleiding blootlegden.

Het ‘cogito’ is immers niet anders dan de *zelfheid* in haar logische denk-activiteit. Het is ten eenenmale onmogelijk die *zelfheid* in de zin-bijzonderheid van *haar denken* op te lossen, zonder dat wij een bloot *begrip* overhouden, dat zelve slechts product is van het denkende *ik*.

Deze valstrik is door FICHTE, den vader van de geheele dialectisch-reflecteerende denkwijze, wel opgemerkt, toen hij sprak van een noodwendige spanning tusschen het ‘absolute ik’[1)] en het ‘denkende ik’.

LITT daarentegen, die meent in FICHTE's voetspoor te denken, heeft de antinomie van een ‘unbedingtes Denken’ niet opgemerkt, omdat hij het theoretisch denken, in den humanistischen zin van *waardevrij* denken, hypostaseert, wat FICHTE reeds hierom niet wilde, wijl hij den *wortel*, de *zelfheid* van het menschelijk wezen, niet in dit ‘theoretisch’, maar in het zgn. *practisch wijsgeeerig denken* wilde zoeken, in KANT's ‘homo noumenon’ als synthetische hypostase der zedelijke persoonlijkheidsfunctie. Omdat m.a.w. voor

1) Wat geheel iets anders is dan LITT's, als denk-object bedoeld ‘*volle, concrete* ik’!

hem het theoretisch denken van meetaf *ethisch bepaald* was. Voor LITT is het *volle ik* identiek met het concrete, individueele, plaatselijk en tijdelijk gebonden complex van *zijn functies in de tijdelijke werkelijkheid*, en kan het dus slechts door het transcendentale absolute denken worden bepaald! *In dit zgn. 'volle, concrete ik' is inderdaad de, aan alle denken transcendente zelfheid niet te vinden*.

Zoo lost zich dus LITT's opvatting van de absolute zelf-garantie der 'bloot-theoretische waarheid' op in een speculatieve denkhypostase, die zichzelve in innerlijke tegenstrijdigheden ontbindt, en die niet weder kan worden teniet gedaan door een dialectische wending van het denken, waardoor het zich ter laatste instantie weder als logisch eenzelvig (in de tegenstelling) met het 'volle ik' erkent. Met de aanvaarding van de 'Un-bedingtheit', de zelfgenoegzaamheid van het wijsgeerig denken, valt de actueele ik-heid, die tegenover alle *denk-begrippen* (en de hypostase is in al hare vormen niets dan een begrips-verabsoluteering!) in haar, *alle denken bepalende, religieuze actualiteit* volhardt; met de loochening der actueele ik-heid of zelf-heid echter valt de mogelijkheid der kennis, en de mogelijkheid der begripsvorming. En LITT zou tot deze destructieve consequenties inderdaad ook in zijn stelsel hebben moeten komen, wanneer hij daarin met het postulaat der 'Reinheit' van het wijsgeerig denken ernst had gemaakt. Dat hij echter nochtans een wijsgeerig stelsel ontwikkelt, bewijst, dat hij er verre vandaan was, 'rein theoretisch' te denken!

De tweede valstrik: de tegenoverstelling van denken en volle werkelijkheid.

Een tweede valstrik in LITT's opvatting van het transcendentale denken is de onderstelling, dat tegenover de subjectieve denkpool de *volle tijdelijke werkelijkheid* in de tegenpool der 'Gegenständlichkeit' (voor LITT identiek met *objectiviteit!)* zou verschuiven.

Deze onderstelling is, gelijk wij bij de behandeling van het *Kennisprobleem* omstandig zullen aantoonen, door en door onjuist en innerlijk tegenstrijdig, daar zij den *tijdelijken zin-samenhang*,

waarin het denken ook in de subjectieve zin-bijzonderheid van zijn niet te objectiveeren *actualiteit* staat, negeert.

Zij vindt haar verklaring slechts in de verabsoluteering van de later te bespreken ‘universaliteit in eigen kring’ (welke laatste aan ieder zin-zijde der volle tijdelijke werkelijkheid eigen is) tot ‘übergreifende Souveränität’ van één der zin-zijden, namelijk de *logische*. Daarbij wordt geheel voorbij gezien, dat het theoretisch denken slechts in *zin-synthesis* mogelijk is en de *zin-synthesis* nimmer ‘rein-logisch’ kan zijn.

Deze tweede misvatting is echter in de eerste gegrond, als zou de zelfheid, de ik-heid, in de denk-relatie slechts door het *denken* zelve bepaald zijn.

De religieuze keuze van het Archimedisch punt in de tot (vermeend) ‘reines Denken’ af-gevallen zelfheid is hier beslissend! Want hier zijn maar niet bloote *denk-fouten* in het spel, doch alles beweegt ten slotte om de *centrale* stellingkeuze der zelfheid, welke in de *wetsidee* haar neerslag vindt.

De ‘zelfweerlegging van het scepticisme’ tot hare ware proporties teruggebracht.

De ‘Selbstwiderlegung des Sceptizismus’, waarop zoowel RICKERT als LITT de kracht van hun betoog toespitsen, kan dus inderdaad met een vermeende zelf-garantie der *bloot-theoretische* waarheid niets uitstaande hebben.

Laten wij trachten haar tot de ware proporties terug te brengen. Dan blijkt de zaak deze te zijn, dat het logisch denken noodwendig in zijn subjectiviteit aan de logische denk-wetten, in casu het ‘principium contradictionis’ is onderworpen.

Wil iemand theoretisch denken, dan moet hij beginnen de gelding dezer denkwet te erkennen, die geenszins absoluut, ‘un-bedingt’, maar veeleer van kosmisch-tijdelijken aard is. Wil dat dus zeggen, dat andere schepselen of God zelf, het principium contradictionis in hun denken zouden kunnen terzijde stellen? Deze vraag moet, zal zij een *zin* hebben, van de veronderstelling uitgaan, dat God zelve, of bv. de engelen ook op kosmisch tijdelijke wijze zou-

den *denken*. Wie echter bij God en de engelen dit ‘denken’ zou onderstellen, onderstelt tegelijk hun tijdelijk ingevoegd zijn in den kosmischen zin-samenhang en hun onderworpenheid aan de daarin heerschende wetten. Quod absurdum! en ten aanzien van den souvereinen God: Quod blasphemium!

Het sceptisch relativisme is nu vanaf de Grieksche *sophistiek* hierdoor gekarakteriseerd, dat het primair het onderworpen zijn van het denken aan een *norm* der waarheid loochent. Het is een *irrationalisme* op kennistheoretisch gebied.

Deze loochening moet inderdaad noodwendig in de antinomie voeren, inzooverre het oordeel: ‘Er is geen waarheid’ zelve aan de norm der waarheid wil getoetst zijn. Maar impliceert dit oordeel nu in zijn aanspraak op waarheid de gelding van een absolute, zich zelf genoegzame *theoretische* waarheid? In geenen deele! Wie zegt: ‘Er is geen waarheid’ bedoelt deze uitspraak in de eerste plaats tegen de gelding van een norm der waarheid in den tijdelijken zin-samenhang, maar dan verder in den meest volstrekten zin ook tegen de boven-tijdelijke *zin-totaliteit* en *den oorsprong der waarheid* te richten. Waardoor hij zich noodwendig in de antinomie verstrikt, dat zijn oordeel zelve op een waarheid aanspraak maakt, welke de *volle* waarheid moet zijn.

Tot ditzelfde scepticistisch relativisme en daardoor tot dezelfde antinomie moet echter ook LITT's proclameering van de zelfgenoegzaamheid van de *theoretische waarheid* voeren. Zij kan, consequent doorgedacht, geen, het verabsoluteerde denken beheerschende norm erkennen, daar zij het subjectieve ‘cogito’ souverein verklaart, het tot *ἀρχή* van alle zin-bepaling en wetgeving proclameert.

Hoe zou het subjectief theoretisch denken nog als zelfgenoegzaam kunnen worden beschouwd, wanneer zou worden erkend, dat het *subject* is aan een wet, *die het niet zich zelve heeft gesteld?*

Het ‘reine denkende Ich’ is inderdaad niet gemeend als *sujet* aan de wet, daar het juist de hypostase is van het abstracte begrip ‘Das Denken überhaupt’, waarvan het *individueele ik*, voorzoover het, als in de denk-relatie staande, wordt gedacht, slechts een ‘beliebig auswechselbarer Repräsentant’ is.

Dit ‘transcendentale cogito’ behoort in dezen gedachtengang niet tot de volle tijdelijke werkelijkheid *in hare onverbrekelijke correlatie van wets- en subjetszijde*. De werkelijkheid in de ‘Gegebenheitscorrelation’ wordt slechts gezien in de verabsoluteerde individualiteit, die aan het ‘concrete Ich’ zelve wordt toegekend. Zij is evenmin aan de wet onderworpen, maar het absoluut ‘*Einmalige*’ dat slechts in de ‘Erkenntniskorrelation’ kan worden *geobjectiveerd* en dan door het ‘reine cogito’ in algemeen-geldige denkvormen wordt gevat.

Nergens heeft eigenlijk in LITT's philosophie de *wet*, in haar oorspronkelijke onlosmakelijke correlatie tot de aan haar onderworpen individueele *subjectiviteit*, een plaats. Het ‘reine denkende subject’ met zijn reflecteerende en objectiveerende denkvormen is zelf het ‘algemeen-geldige’ en de *ἀρχή* van alle algemeengeldigheid.

De ‘*theoretische algemeen-geldigheid*’, welker oorsprong in de af-vallige zelfheid ligt, welke zich in den wil tot ‘reines Denken’ met haar denk-hypostase vereenzelvigt, is de ‘Ersatz’ voor de *wetmatige gebondenheid* van onzen kosmos in diens boven-tijdelijken religieuzen wortel en tijdelijke zin-breking.

Zoo ontstaat nu ook de dialectische spanning, een wezenlijk *anti-nomische* verhouding tusschen *algemeen-geldigheid* en *individualiteit;* tusschen het verabsoluteerde theoretisch denken met zijn vermeende, zich zelf genoegzame, absolute waarheid, en de individueele subjectiviteit in de ‘Gegebenheitskorrelation’; tusschen ‘denkend ik’ en ‘belevend ik’; tusschen *wijsbegeerte als algemeen-geldige theorie* en *levens- en wereldbeschouwing* als een volstrekt individueele, *aan geen waarheids-norm onderworpen levensindruk* der souvereine persoonlijkheid!

En de wijsbegeerte heeft in haar *dialectisch denken* op *algemeengeldige wijze* ten slotte deze *wetteloosheid der individualiteit* vast te stellen. Zij heeft in het ‘Einmalige’ van het leven *haar* dialectisch *andere* te erkennen, dat geen algemeen-geldigheid bezit. Zij heeft de individueele on-gebondenheid der persoonlijkheid in de levens- en wereldbeschouwing op *algemeen-geldige wijze* te leeren

kennen, om ten slotte haar *dialectische eenheid-in-de-tegenstelling* met die levens- en wereldbeschouwing te verstaan! Want inderdaad: dialectisch, 'rein-theoretisch' denken en 'levens- en wereldbeschouwing' als norm-looze 'individueele levens-indruk' zijn in het licht van LITT's wijsgeerige grondidee twee dialectische uitstralingen van hetzelfde *ik*, dat leeft in een relativistisch ondergraven *humanistisch persoonlijkheidideaal*. De tucht der goddelijke wet is verworpen, zoowel in het dialectisch denken als in de levens- en wereldbeschouwing!

De verabsoluteering van het 'transcendentale cogito' tot zich zelf genoegzame, 'unbedingte', 'übergreifende' instantie impliceert de loochening van de onderworpenheid van het 'reine Denken' aan de *kosmische wetsorde*, waarin ook de wetten van het logisch denken zijn gegrond. En zij voert, waar het denken ook zijn zin-samenhang met de andere tijdelijke zin-zijden van onzen kosmos zelve in het logisch denkproces wil scheppen, tot een dialectisch denken, dat de logische grondwetten als norm en grens van het logische denken uitdrukkelijk *logisch* relativeert.

Hoe zal zulk een 'dialectisch denken' zich nog aan een wezenlijk *boven* hem staande waarheidsnorm onderwerpen? De ververabsoluteering der theoretische waarheid, welke op haar *zinverstoring* neerkomt, is het werk van de afvallige zelfheid, die zich niet aan de door de *Ἀρχή* aller creatuur gestelde wetten wil onderwerpen en daarom haar denken, in diens vermeende 'übergreifende Souveränität', zijn wets-grenzen eigenmachtig wil doen overschrijden. Voor LITT ligt het criterium van alle relativisme in de loochening van de zelf-genoegzaamheid der 'rein-theoretische' waarheid. Wij zagen thans, hoe de proclameering dezer zelfgenoegzaamheid *in waarheid* niets anders is dan de primaire verabsoluteering van het theoretisch denken zelve, *welke de bron is van alle relativisme*, daar zij de *zin-volheid der waarheid* loochent, en het theoretisch denken ont-wortelt.

De 'Selbtwiderlegung des Sceptizismus' is tegelijk de zelf-weerlegging van het neutraliteitspostulaat en van de opvatting van de zelf-genoegzaamheid van het theoretisch denken!

Maar die zelf-weerlegging mag in hare proporties niet worden overschat, daar zij ten slotte niet meer bewijst dan dat ieder, die theoretisch wil denken zich aan de denk-norm heeft te onderwerpen, welke niet uit dat denken zelve kan zijn ontsprongen, maar slechts *zin* heeft in den *zin-samenhang* en in betrekking tot de zin-totaliteit der waarheid, tot de *volheid* der waarheid, welke, juist als *volheid, het theoretisch denken in diens tijdelijken zin-samenhang moet transcendeeren*, dus nimmer 'rein-theoretisch' kan zijn.

Die zelf-weerlegging, die zich in de contradictie openbaart, waarin het zich tegen zijn eigen wetten keerende logisch denken zich noodzakelijk verstrikt, kan ons op zichzelve niet tot kennis der waarheid leiden.

Ze is slechts een *logisch*, in zichzelve on-genoegzaam, criterium der waarheid.

Want in de opvatting van den vollen materieelen zin der waarheid toont de wijsbegeerte hare volstrekte afhankelijkheid van de ten grondslag gelegde *wetsidee*.

De toets der wetsidee.

Zouden wij den toets der wetsidee aan LITT's wijsgeerig stelsel aanleggen, dan zouden wij tot het verrassend resultaat komen, dat van een wezenlijk rationalistischen inslag bij hem veel minder sprake is, dan bij RICKERT, ja, dat LITT veeleer in zijn dialectisch denken tot de pool der *irrationalistische levensphilosophie* neigt, die hij slechts onder dialectische denkvormen heeft gebracht. De verabsoluteering van het dialectisch denken, dat tegen een 'borniertes', zich aan de denkwet der tegenspraak houdend 'gegenständliches Denken' wordt uitgespeeld, wijst in het licht van LITT's opvatting der individualiteit, op het tegendeel van een rationalistische wets-hypostase. Hierin toont LITT inderdaad sterke gemeenschap met HEGEL, wiens zgn. 'pan-logisme' evenmin rationalistisch is te verstaan, doch slechts tegen den achtergrond van de irrationalistische wending van het humanistisch persoonlijkheidsideaal in de Romantiek zijn ware intenties openbaart!

LITT's dialectische wijsbegeerte is, naar zijn eigen criterium gemeten, een ‘irrationalistische levens- en wereldbeschouwing’ in de vermeend algemeen-geldige vormen van het dialectische denken, een *irrationalistisch*, historisch georiënteerd *logicisme*.

Doch wij, die een ander criterium aanleggen, kunnen ook geen dialectische eenheid van wijsbegeerte en levens- en wereldbeschouwing erkennen, doch vinden de diepere eenheid tusschen beide veeleer in de religieuze stellingkeuze der zelfheid tegenover God en den tijdelijken kosmos.

§ 5 - De wetsidee en de zin der waarheid.

De onmogelijkheid van een wezenlijk religieusneutrale theorie der levens- en wereldbeschouwingen. Het waarheidsbegrip is naar zijn zin nimmer neutraal.

De wijsbegeerte, in haar religieuzen wortel één met de levensen wereldbeschouwing, doch door haar immanent theoretisch karakter van de levens- en wereldbeschouwing onderscheiden, heeft van de laatste wijsgeerig rekenschap te geven. Zij kan zulks echter niet, wanneer zij niet tot zelf-bezinning komt op de wetsidee, die aan haar eigen werkzaamheid ten grondslag ligt.

En zoo min zij zelve religieus neutraal kan zijn, zoo min kan zij een neutrale theorie der levens- en wereldbeschouwing geven.

Geen enkele wijsgeerige ‘Weltanschauungslehre’ is dan ook neutraal, wijl ze tegenover den materieelen zin der waarheid niet neutraal kan zijn, zelfs niet in een, alle grondslagen der theorie verstorend, scepticistisch relativisme.

Wanneer LITT de levens- en wereldbeschouwing, die hij in ‘een dialectische eenheid’ met de wijsbegeerte ziet verbonden (t.a.p. S. 251 ff), duidt als een concrete persoonlijke belijdenis van de individueele worsteling tusschen persoon en kosmos, welker inhoud de wijsbegeerte, die tot wetenschap van *algemeen-geldig karakter* behoort door te dringen, als ‘ein blosz Konkretes, d.h. ein Einmaliges und Beschränktes’, moet *overwinnen*, ofschoon de *impuls* tot het wijsgeerig denken uit diezelfde concrete ‘Lebensschau’ ont-

sprongen is, - dan openbaart zich in dezen ‘diesseitigen’, irrationalistischen en personalistischen kijk op de levens- en wereldbeschouwing tegelijk het irrationalistisch humanistisch persoonlijkheidsideaal, dat de grondfactor is in de *wijsgeerige grondidee* van LITT's dialectisch stelsel.

Zoo kan LITT wel zijn eigen levens- en wereldbeschouwing duiden, maar wanneer hij voor dezen wijsgeerigen kijk ten aanzien van iedere levens- en wereldbeschouwing ‘algemeen-geldigheid’ en ‘absolute waarheid’ opeischt, dan is van een ‘theoretische neutraliteit’ uiteraard geen sprake en *kan* daarvan ook geen sprake zijn, daar LITT anders zijn eigen humanistischen kijk op den zin der waarheid zou moeten opgeven.

De geheele hypostase van het ‘reine’ dialectisch denken dient slechts, om de souverein verklaarde persoonlijkheid in haar levens-duiding van alle norm der waarheid te ontslaan, om de individualiteit te ontbinden uit den band der wet. Vandaar zijn strijd tegen alle ‘algemeen-geldige normen en waarden’, waardoor een rationalistisch of semi- rationalistisch humanisme die individualiteit nog ‘redelijk’ wilde binden.

Even weinig neutraliteit vinden wij in RICKERT's ‘Weltanschauungslehre.’

Ook bij hem bestaat een religieuze eenheid in den zin, welken hij in zijn theoretisch waarheidsbegrip legt en in zijn proclameering van de aan geen norm van waarheid gebonden souvereiniteit der persoonlijkheid in de keuze van haar levens- en wereldbeschouwing. Slechts blijft hij halverwege op den weg naar het irrationalisme staan en houdt nog vast aan formeel-algemeen-geldige waarden en rede-normen.

Door de levens- en wereldbeschouwingen in het theoretisch schema zijner waarden-philosophie te wringen, wordt uiteraard de zin van iedere levens- en wereldbeschouwing, die het religieuze uitgangspunt der waarden-theorie verwerpt, ‘theoretisch’ *vervalscht*.

Hoe wil men bv. de Calvinistische levens- en wereldbeschouwing theoretisch duiden als een ‘theïstische’, gegrond in de keuze van

de ‘heiligheidswaarde’ als ‘hoogste waarde’, waaraan als subjectieve stellingkeuze (‘Subjectsverhalten’) beantwoordt ‘de vroomheid’ en als ‘goed’ de ‘godenwereld’ (aldus RICKERT's zesde type!)?

Gevoelt men dan niet, dat hier in de theoretische waarheidsidee op religieus aprioristische wijze een humanistisch-idealistische zin is gelegd, die bij voorbaat een onbevooroordeeld verstaan van een religieus anders gefundeerde levens- en wereldbeschouwing afsnijdt?

De afhankelijkheid, waarin de zin, welke een wijsgeerig stelsel in het theoretisch waarheidsbegrip legt, verkeert ten aanzien van de *wijsgeerige grondidee*, blijkt reeds uit een confrontatie van de verschillende waarheidsbegrippen, welke de immanentie-philosophie ontwikkeld heeft. Ter illustratie vergelijke men: het *nominalistisch* waarheidsbegrip van een HOBBES, volgens wien waarheid en valschheid slechts als eigenschappen van de taal en niet van de ‘dingen’ in aanmerking komen en volgens wien de exacte waarheid slechts bestaat in de immanente overeenstemming der begrippen onder elkander op de basis van overeengekomen definities (vgl. *Leviathan* Part. I, 2), met het *realistisch-metaphysisch* waarheidsbegrip van een ARISTOTELES, volgens wien de waarheid bestaat in de overeenstemming van het oordeel met het metaphysisch *wezen* der beoordeelde dingen; het *transcendentaallogisch, idealistisch waarheidsbegrip* van KANT met het *psychologistisch* waarheidsbegrip van een HUME; het *mathematisch* waarheidsbegrip van een DESCARTES met het *dialectisch* waarheidsbegrip van een HEGEL of LITT, om maar te zwijgen van het pragmatistisch waarheidsbegrip der modern-humanistische levensphilosophie![1)]

Het berust op zelf-misleiding te meenen, dat men, zoo de waarheids-gelding maar tot de ‘reine Theorie’ wordt beperkt, op inder-

1) Wie een volledíger staalkaart van de verwarrende verscheidenheid in opvattingen van den zin der waarheid wenscht, leze slechts EISLER's *Wörterbuch der philos. Begriffe* Bnd. III (4e Aufl. 1930) sub voce *Wahrheit* (pg. 450-471!).

daad '*algemeen-geldige wijze*' den zin der waarheid kan bepalen.

De consequentie van het neutraliteitspostulaat zou inderdaad moeten zijn, de toewijzing van het waarheidsbegrip aan de persoonlijke keuze in levens- en wereldbeschouwing.

De immanentiephilosophie erkent geen waarheidsnorm boven haar wetsidee.

In waarheid erkent de immanentiephilosophie geen waarheidsnorm boven haar *wetsidee* en zij *kan* die ook niet erkennen, omdat zij uitgaat van de zelfgenoegzaamheid van het wijsgeerig denken.

Alleen daaruit laat zich ook verklaren, hoe zich in den modernen tijd de neutraliteitsgedachte kon ontwikkelen. Maar dit standpunt levert inderdaad de waarheid over aan de subjectieve stellingkeuze van de af-vallige persoonlijkheid, hoezeer het moderne idealisme zich ook met *logische* argumenten tegen het scepticisme poogt te weer te stellen.

De waarheid laat naar haar zin-volheid en tijdelijken zin-samenhang geen beperking tot het theoretische toe. Zoover het gebied der oordeelen reikt, reikt reeds noodwendig de gelding der waarheid binnen den kosmischen tijd.

De onderscheiding tusschen theoretische en a-theoretische oordeelen. De innerlijke contradictie van een beperking van de waarheidsgelding tot de eerste.

Naar de consequentie van LITT's opvatting - en tot deze consequentie moet ook RICKERT komen, schoon hij tot nu toe *alle* oordeelen theoretisch noemt[1] - zou men echter scherp moeten onderscheiden tusschen *theoretische oordeelen* eenerzijds en *a-theoretische waardeeringsoordeelen* anderzijds en zouden alleen de eerst-

1) Vgl. b.v. *System der Phil.* S. 388. Maar het valt niet te ontkennen, dat bv. de uitspraak: 'De waarheid is de hoogste waarde' een *oordeel* is, dat naar RICKERT's eigen opvatting van het theoretische nimmer een *theoretisch* oordeel kan worden genoemd, wijl het uit een levens- en wereldbeschouwing voortkomt. Overigens zijn, gelijk bekend, bij RICKERT ook de theoretische oordeelen aan een (theoretische) *waarde* georienteerd.

genoemde aanspraak op boven-subjectieve waarheidsgelding kunnen maken. Naar dit criterium gemeten, zou dus bv. het oordeel: ‘Deze roos is schoon’, of het oordeel ‘Deze handeling is immoreel’ aan de waarheidsnorm onttrokken zijn.

Deze geheele onderscheiding echter, die op KANT's dualistische wetsidee met haar klove tusschen theoretische kennis en apriorisch rede-geloof teruggaat, is onhoudbaar en heft zich bij doordenken zelve op.

Er bestaat immers geen zin-vol waardeerings-oordeel, dat niet als *oordeel* tegelijk op waarheidsgelding zou aanspraak maken. Een aesthetisch of moreel oordeel, als hierboven werd geformuleerd, moet naar zijn volledige bedoeling aldus luiden: ‘Deze roos is *in waarheid* schoon’ resp. ‘Deze handeling is *in waarheid* immoreel’, want stilzwijgend impliceeren deze oordeelen de onderstelling: Er bestaat een algemeen-geldende maatstaf van aesthetische en moreele waardeering en aan deze roos, resp. aan deze handeling komt in waarheid het praedicaat ‘schoon’, resp. ‘immoreel’ in mijn oordeel toe,[1)] ook al kan hij, die het oordeel uitspreekt, niet theoretisch rekenschap van deze onderstelling geven.

Wie dezen stand van zaken, die in het onzelfgenoegzaam (naar den *zin-samenhang* heenwijzend) karakter van iedere zin-zijde van onzen tijdelijken kosmos is gefundeerd, loochent, loochent daarmede den *zin* der aesthetische en moreele oordeelen zelve. Hij snijdt den zin-samenhang tusschen den logischen, den aesthetischen

1) RICKERT t.a.p. S. 388 meent, dat de uitdrukkelijke uitspraak, dat iets schoon is, waarbij wij dit oordeel theoretisch zoeken te fundeeren, een theoretisch oordeel over de ‘aesthetische waarde’ is, waarbij de eigenlijke aesthetische houding, die volgens hem geen norm kent, reeds verlaten is. De kunstgenieter echter, die zich in 't geheel niet theoretisch tot het kunstwerk verhoudt, maar in de volle contemplatie van het werk het oordeel: ‘Dit kunstwerk is schoon’ uitspreekt, zal even goed in dit niet-theoretisch oordeel de *waarheid* van zijn uitspraak noodwendig impliceeren. Met RICKERT te beweren, dat zulk een niet-theoretisch aesthetisch oordeel onmogelijk is, is eenvoudig onhoudbaar. Wanneer overigens de aesthetische waardeering zelve geen spanning tusschen norm en aesthetisch object zou kennen, gelijk RICKERT meent, waarom onderscheid ik dan in mijn a-theoretische kunstwaardeering schoon en leelijk?

en den moreelen wetskring door en kan zelfs het principium contradictionis niet meer voor de zgn. ‘a-theoretische’ oordeelen laten gelden.

Wie voor de ‘Nachtwacht van Rembrandt’ staande, dit meesterstuk tegen de heerschende opvatting in *on-aesthetisch, on-schoon* noemt, en tegelijk zou beweren: ‘Er bestaat geen algemeen-geldende norm voor de aesthetische waardeering’, vervalt in dezelfde contradictie, als de scepticist, die een algemeen-geldige waarheid ontkent. Hij kan zich trachten te verdedigen, door de reserve te maken: *Ik voor mij*, vindt dit schilderij on-schoon. Maar dan heeft het ook geen zin, dezen subjectieven indruk tegenover de algemeen heerschende opvatting te stellen. En wanneer de beoordeelaar ook dit zou toegeven, en dus zijn meening niet aan anderen wil opdringen, dan wordt zijn aesthetisch oordeel als *aesthetisch* oordeel *zin-loos*, dan is het m.a.w. geen aesthetisch oordeel meer, wijl het geen aesthetische *bepaaldheid* bezit.

Ieder subjectieve waardeering ontvangt haar *zin-bepaaldheid* eerst door haar onderworpenheid aan een norm, die de subjectiviteit be-paalt en in haar *zin* be-grenst! Er bestaat geen *aesthetische* subjectiviteit zonder de algemeen-geldende aesthetische norm, waaraan zij is onderworpen.

Men werpe hier niet tegen, dat de schoonheid van de ‘Nachtwacht’ zoo door en door individueel is, dat die schoonheid niet in algemeen-geldende aesthetische normen kan opgaan.

Immers de individualiteit is aan het subjectieve eigen en de ‘Nachtwacht’ is zonder mogelijke tegenspraak de objectieve realiseering van een volmaakt individueele, *subjectief*-aesthetische conceptie. Maar daarover gaat het hier niet. De vraag is slechts deze, of het oordeel: ‘De Nachtwacht is schoon’ inderdaad een algemeengeldigen *zin* heeft, of niet. Zoo niet, dan kan men ook niet zeggen, dat de ‘Nachtwacht’ een kunstwerk is. Zoo ja, dan moet het oordeel noodzakelijk aanspraak maken op algemeen-geldige waarheid. Tertium non datur!

Theoretische en niet-theoretische oordeelen. De laatste zijn nimmer a-logisch, doch slechts niet-'gegenständlich'.

De zaak staat, gelijk wij bij de behandeling van het Kennisprobleem zullen aantoonen, aldus: De theoretische oordeelen zijn wetenschappelijke, zin-onderscheidende en -verbindende oordeelen. Zij belichamen wetenschappelijke kennis, welke bestaat in een zin-synthesis tusschen logisch denken en den zin van een a-logischen, tot 'Gegenstand' gemaakten wetskring.

Deze oordeelen zijn onderworpen aan de norm der theoretische waarheid, die voor de wetenschappelijke kennis geldt.

De niet-theoretische, zgn. 'practische' oordeelen zijn niet *a-logisch* - geen enkel oordeel kan a-logisch zijn -, doch slechts *niet-'gegenständlich'*, dwz. niet in de theoretische, het logisch denken *tegenover* de geabstraheerde a-logische zin-zijde der werkelijkheid *stellende*, kennishouding gegrond.

Zij zijn onderworpen aan de norm der vóór-theoretische waarheid, welke voor de vóór-wetenschappelijke kennis geldt, maar evenzeer *algemeene gelding* bezit, als de norm der theoretische waarheid.[1)]

Waar alle tijdelijke waarheid is gefundeerd in den tijdelijken zin-samenhang van de logische en de niet-logische zijden der werkelijkheid, wijst zij boven zich zelve uit naar de *zin-volheid* der waarheid, die slechts in de religieuze zin-totaliteit van onzen kosmos gegeven is.

Ieder oordeel appelleert naar zijn *zin* op de *volheid* der waarheid, waarin geen tijdelijke restrictie meer zin heeft. Want de waarheid laat naar haar zin-volheid geen beperking toe.

Wie dus hare gelding relativeert tot een vermeend 'rein', dwz. slechts *door zich zelve bepaald*, theoretisch denken en tegelijk erkent, dat de theoretische, wetenschappelijke oordeelen het gebied van de oordeelen niet uitputten, vervalt in de logische zelf-weerlegging van het scepticisme.

1) Dat de theoretische waarheid niet dualistisch naast de vóór-theoretische kan staan, maar dat zij in dieperen zin op elkander appelleeren, zullen wij bij de behandeling van het kennisprobleem aantoonen.

Want hij loochent dan de *volheid* der waarheid, *relativeert* die waarheid tot de zin-bijzonderheid van het *theoretische*, in onderscheiding van het *niet*-theoretische, doch eischt tegelijk voor zijn opvatting *volle* waarheidsgelding zonder eenige restrictie op.[1)]

Litt's onderscheiding tusschen theoretische en 'weltanschauliche' waarheid en de zelf-weerlegging dezer onderscheiding in den zin, waarin Litt haar bedoelt.

LITT maakt een scherp onderscheid tusschen de waarheid in haar *eigenlijken zin* van *theoretische, algemeen-geldige* waarheid en de 'zoogenaamde' 'weltanschauliche Wahrheit'. Deze onderscheiding zou op zichzelve goeden zin kunnen hebben, ware het niet, dat LITT eigenlijk iedere 'weltanschauliche Wahrheit' *loochent*.

Immers in de laatste beteekenis gebruikt, zou het woord 'waarheid' volgens hem slechts een praedicaat zijn, dat men op uitspraken van een levens- en wereldbeschouwing toepast, om daarmede uit te drukken: 'Die ungeschminkte Aufrichtigkeit, mit der ein Denker sich vor sich selbst und anderen zu seiner Lebensdeutung bekennt, die innere Folgerichtigkeit mit der er sie entwickelt, die überzeugende Kraft, mit der er sie vorzutragen und zu begründen weisz und.... die Übereinstimmung zwischen ihr und seiner tätigen Bewährung im Leben' (t.a.p. S. 255).

De innerlijke tegenspraak van dit dualisme. De zinloosheid van oordeelen, die niet aan de waarheidsnorm onderworpen zouden zijn.

Zoodra wij echter deze opvatting ernstig beproeven door te voeren, blijkt ze zich zelve in innerlijke tegenspraak te ontbinden. Wanneer immers de oordeelen, welke een levens- en wereldbeschouwing geeft, niet aan een algemeen-geldende norm van waarheid onder-

1) Deze antinomie gaat terug op een grond-antinomie in de wetsidee van den denker, daar deze laatste eenerzijds in het theoretische *niet* de *zin-totaliteit* kan leggen, omdat dan het persoonlijkheidsideaal met zijn a-theoretische 'waarden' in 't gedrang zou komen, maar anderzijds wel het *Archimedisch punt* in het theoretische denken meent te kunnen vinden. Een *slechts*-logische antinomie bestaat niet, gelijk wij later zullen zien.

worpen zijn, verliezen zij allen zin, zijn ze inderdaad geen oordeelen, kunnen zij dus ook geen individueele 'Lebensdeutung' inhouden.

Immers een subjectieve 'Lebensdeutung', welke in een reeks oordeelen wordt uitgesproken, heeft slechts zin, wanneer onze tijdelijke kosmos, waarin wij leven, inderdaad als een zin-samenhang bestaat. Is dit zoo, dan zijn de oordeelen, waarin die subjectieve 'Lebensdeutung' gegeven wordt, noodwendig onderworpen aan een algemeen-geldende waarheidsnorm, volgens welke mijn subjectieve zin-duiding behoort overeen te stemmen met den waren stand van zaken, m.a.w. al of niet de waarheid omtrent den zin van onzen kosmos treft. Bestaat er echter geen algemeen-geldige waarheid omtrent den zin van onzen kosmos, dan kan ik ook geen subjectieve 'Lebensdeutung' geven, want ik kan slechts *duiden*, datgene, waarvan ik *naar waarheid* kan oordeelen, dat *het een zin heeft, zelfs al zou ik persoonlijk de waarheid mijner individueele zin-duiding in het midden laten*.

LITT meent nu deze destructieve consequenties van zijn standpunt zóó te kunnen ontgaan, dat hij de theoretische waarheid in hare algemeen-geldigheid tot richteres maakt over wezen, zin en *grenzen* der zgn. 'weltanschauliche Wahrheit'. Zoo schijnen dus toch de oordeelen der levens- en wereldbeschouwing weer aan de inderdaad mysterieuze 'theoretische algemeen-geldige waarheid' onderworpen te zijn - maar slechts om ze onmiddellijk weer van alle norm van waarheid te ontbinden! Immers, de algemeengeldige waarheid is dan deze, dat de oordeelen der levens- en wereldbeschouwing als uitspraken van een bloot individueelen levens-indruk 'jenseits von Wahrheit und Falschheit' zijn gelegen.

LITT is immers krachtens de wetsidee van zijn wijsgeerig stelsel nog veel afkeeriger van een intellectualistische wijsbegeerte dan RICKERT. De 'waarheid' moet tot de theoretische zin-bijzonderheid worden beperkt, zal niet het theoretische denken weer op de oude intellectualistische wijze over de levens- en wereldbeschouwing der souvereine persoonlijkheid gaan heerschen.

Wanneer het er echter bij moet blijven, dat bv. het oordeel:

‘God is de Schepper van onzen kosmos, dien Hij tot Zijn eer geschapen heeft,’ of wel: ‘De religie heeft plaats te maken voor de wetenschap’, ‘jenseits von Wahrheit und Falschheit’ zijn gelegen, wijl ze bloot individueele levens-duidingen bevatten, dan kan er ook geen algemeen-geldige waarheid bestaan omtrent de zin-totaliteit van onzen kosmos (die immers naar LITT's eigen erkentenis *meer* is dan *bloot-theoretische zin*) en hare verhouding tot de zin-verscheidenheid.

En wanneer ook deze consequentie wordt aanvaard, dan valt zoowel de zin der levens- en wereldbeschouwing als die van het wijsgeerig theoretisch denken met den zin der ‘theoretische waarheid’. Het theoretisch denken heeft dan in ‘algemeen-geldige waarheid’ zijn eigen grondslagen vernietigd.

Immers, het wijsgeerig denken is op de zin-totaliteit gericht, zin-onderscheidend en -verbindend denken. Bestaat er echter geen algemeen-geldige waarheid omtrent de verhouding van zin-totaliteit, zin-bijzonderheid en zin-samenhang, dan heeft ook het wijsgeerig denken geen waarheidsnorm, waaraan het valt te toetsen.

De pool van het absolute scepticisme is hiermede bereikt en daarmede de pool van de volstrekte zelf-weerlegging.

Het begrip van een ‘absolute bloot theoretische waarheid’ ontbindt zichzelve in innerlijke tegenspraak. En de critiek der wetsidee dringt achter de *logische* tegenstrijdigheden, waarin zich de leer van de zelfgenoegzaamheid der ‘rein theoretische Wahrheit’ verstrikt, door tot den wortel dezer immanentie-philosophie en legt den relativistischen bodem bloot, waarop zij haar theoretisch stelsel bouwt. Alleen uit haar relativistische *grond*-instelling laat zich de nadruk verklaren, waarmede deze richting in den modernen tijd althans de theoretische waarheid tracht te beveiligen tegen den inbreuk van het relativisme, dat haar levens- en wereldbeschouwingen reeds lang ondermijnd heeft.

Dat het theoretisch denken niet over de religie en levens- en wereldbeschouwing kan heerschen, behoeft de Christelijke wijsbegeerte niet van het humanistisch persoonlijkheids-ideaal te leeren. Maar wel kan de humanistische wijsbegeerte van de Chris-

telijke leeren, dat omgekeerd het wijsgeerig denken van de religieuze instelling afhankelijk is.

§ 6 - Nadere bepaling van de verhouding tusschen wijsbegeerte en levens- en wereldbeschouwing.

In welken zin heeft de wijsbegeerte rekenschap te geven van de levens- en wereldbeschouwing?

Zij heeft in het licht der wetsidee de levens- en wereldbeschouwing door het zin-verbindend en -onderscheidend denken tot theoretische klaarheid te brengen. Voorzoover zij levens- en wereldbeschouwingen in haar gezichtskring betrekt, die een andere religieuze fundeering bezitten dan in haar eigen wetsidee tot uitdrukking komt, heeft zij te trachten deze fundeering in een wijsgeerige wetsidee te preciseeren, welke op theoretische doorlichting dezer levens- en wereldbeschouwingen is berekend. Dit is de eenige wijze, waarop het inderdaad mogelijk is, aan de verschillende typen van levens- en wereldbeschouwingen recht te laten wedervaren.

De levens- en wereldbeschouwing is geen stelsel en kan niet tot stelsel gemaakt worden, zonder haar wezen aan te tasten.

Daarbij komt ook noodwendig het probleem naar voren, waarom de wijsbegeerte nimmer in staat zal zijn, de levens- en wereldbeschouwing te vervangen. Zij kan dat om denzelfden reden niet, waarom zij de naïeve ervaring niet door een zin-synthetische kennis kan vervangen. Er blijft een rest van levende onmiddellijkheid in elke levens- en wereldbeschouwing over, welke aan de theoretische begrippen noodwendig moet ontsnappen.

Een wezenlijke levens- en wereldbeschouwing is nimmer een *stelsel*, niet omdat zij zou opgaan in *geloof* of *gevoel*, maar omdat in haar het denken *in* de volle concrete werkelijkheid moet *ingesteld* blijven, wat een *theoretisch, systematisch denken* juist als zoodanig niet *kan*.

Zoodra men van de levens- en wereldbeschouwing een *stelsel* zou maken, zou zij *haar* eigen universaliteit verliezen, zij zou niet meer uit de volle werkelijkheid tot ons spreken, maar vanuit de distantie, welke de wetenschappelijke abstractie tegenover het leven moet bewaren, zal zij ons theoretische kennis verschaffen.

De levens- en wereldbeschouwing heeft geen universaliteit in den zin van het (wijsgeerig) systeem. Zij draagt ook geen 'gesloten' karakter, gelijk LITT meent, zij moet veeleel voortdurend *open* blijven voor iedere concrete levens-situatie, waarin zij zich gesteld ziet. Haar diepere eenheid ligt alleen in haar religieuzen wortel.

Tot de Calvinistische levens- en wereldbeschouwing behoort ongetwijfeld ook de radicaal-Christelijke wetenschapsbeschouwing. Hoe is echter deze wetenschapsbeschouwing geboren? Niet uit een wijsgeerig-systematische tendenz, maar veeleer midden in een concrete levens-situatie. De druk der scholastische wetenschapsgedachte eenerzijds, de noodzakelijkheid van verweer tegen de opkomende humanistische wetenschapsbeschouwing anderzijds, riep het Calvinisme reeds in den renaissance-tijd tot bezinning op zijn religieuze roeping op het gebied der wetenschap.

Toen het Christendom in het Romeinsche wereldrijk nog te vuur en te zwaard vervolgd werd, was zijn houding tegenover de staatkunde en de wereldsche cultuur in het algemeen nog in hoofdzaak een negatieve. Tot een positieve stellingkeuze ten aanzien van de taak van den Christen op dit terrein kon het eerst komen, toen de mogelijkheid tot het oefenen van invloed op deze gebieden geschapen was.

Zonder den concreten invloed der 'Aufklärungs'-gedachte op heel het leven, zou in humanistischen kring nimmer de reactie van het persoonlijkheidsideaal zich hebben geopenbaard, die een belangrijk keerpunt in de ontwikkeling der humanistische levens- en wereldbeschouwing zou brengen, zou met name nimmer de eisch van de neutraliteit der wetenschap tegenover de persoonlijke stellingkeuze in de levens- en wereldbeschouwing zijn geboren.

En zoo kunnen wij doorgaan. Steeds vinden wij de ontwikkeling

der levens- en wereldbeschouwing in onmiddellijk contact met concrete situaties in het volle leven. En zoo zal het blijven, omdat deze levens-onmiddellijkheid aan de levens- en wereldbeschouwing essentieel is.

Daarom is de opvatting, dat een Christelijke wijsbegeerte niets zou zijn dan een wetenschappelijke uitwerking van de Christelijke levens- en wereldbeschouwing zoo grondig onjuist.

Een levens- en wereldbeschouwing laat zich niet wijsgeerig 'uitwerken'. Zij moet zichzelve uitwerken in de opeenvolging der onmiddellijke levens- en wereld-situaties.

Is haar dus toch de concrete individualiteit eigen, welke haar belet aanspraak op 'algemeen-geldigheid' te maken?

Wat is de zin van het begrip 'algemeen-geldigheid'? De Kantiaansche opvatting is door het criticistisch immanentie-standpunt bepaald.

Om deze vraag bevredigend te kunnen beantwoorden, is het eerst noodig, zich rekenschap te geven van den juisten *zin* van het begrip 'algemeen-geldigheid'. Tot nu toe leerden wij dit begrip slechts kennen in het speculatief gedachten-kader van het 'unbedingte reine Denken', waarin het eigenlijk in de plaats trad van het wetsbegrip.

KANT heeft, gelijk bekend, het eerst aan het begrip een aprioristischen kennis-theoretischen zin gegeven; algemeen-geldig wil bij hem zeggen: onafhankelijk van alle 'empirische subjectiviteit', geldig voor het 'transcendentaal bewustzijn', het 'transcendentale cogito', dat zelve in zijn apriorische synthesen de *oorsprong* is van alle algemeen-geldigheid. Algemeen-geldig in dezen zin is het *synthetisch apriori van alle ervaring, dat die ervaring eerst mogelijk maakt*.

Daarentegen heeft de waarneming bloot 'subjectieve geldigheid', daar zij van de subjectieve zinnelijkheid afhankelijk is, waarin geen objectieve, noodwendige gelding gegrond kan zijn.

KANT heeft deze tegenstelling in de *oordeelen* tot uitdrukking gebracht door ze te onderscheiden in bloote *waarnemingsoordeelen*

en *ervaringsoordeelen: 'Empirische Urteile, so fern sie objektive Gültigkeit haben*, sind E r f a h r u n g s u r t e i l e ; die aber, so *nur subjektiv gültig* sind, nenne ich blosze W a h r n e h m u n g s u r t e i l e : Die letztern bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnemungen in einem denkenden Subjekt. Die erstern aber erfordern jederzeit über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung noch besondere, *im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe*, welche es eben machen, dasz das Erfahrungsurteil *objektiv gültig* ist.'[1)]

En KANT illustreert dit onderscheid aan de volgende voorbeelden: De oordeelen: 'De kamer is warm, de suiker zoet, de alsem weerzinwekkend', of ook 'De zon verwarmt den steen' zijn bloot subjectief geldige waarnemingsoordeelen.[2)].

Het laatste oordeel wordt echter reeds tot een wezenlijk op algemeen-geldigheid aanspraak makend *ervaringsoordeel*, wanneer ik zeg: 'De zon veroorzaakt de warmte van den steen', want hier 'kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriffe des Sonnenscheins den der Wärme *notwendig* verknüpft, und das synthetische Urteil wird notwendig allgemeingültig, folglich objektiv, und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt.'[3)]

Deze geheele opvatting van de algemeen-geldigheid staat en valt met het criticistisch immanentiestandpunt en den daardoor bepaalden kijk op de structuur van de ervaring en der tijdelijke werkelijkheid.

De breuk met het immanentie-standpunt maakt ook een breuk met deze opvatting van het algemeen-geldige noodzakelijk. In het licht onzer Christelijke wetsidee kan de algemeen-geldigheid, waarop een oordeel aanspraak maakt, slechts worden gevat in den zin van overeenstemming van het oordeel met de boven iedere willekeur verheven religieus-kosmische wet, d.i. met de goddelijke

1) *Prolegomena zur einer jeden künftigen Metaphysik* (W.W. GROSSHERZOG WILHELM ERNST Ausg. IV) S. 422.
2) ib. S. 423 j^{o} noot S. 426.
3) noot S. 426.

wet voor den kosmos in haar zin-bijzonderheid, zin-samenhang en zin-volheid, zonder welker gelding geen oordeel zin zou hebben.

De mogelijkheid van algemeen-geldige oordeelen hangt aan de algemeene boven-subjectieve gelding van de structuurwetten der menschelijke ervaring.

De mogelijkheid van *algemeen-geldige oordeelen* berust alleen en uitsluitend op de *algemeene* (boven alle individueele subjectiviteit verheven) *gelding van de structuur-wetten der menschelijke ervaring*.

De 'algemeen-geldigheid' is een normatieve kwalificatie, welke onderstelt de onderworpenheid van het oordeelend subject aan de wet, welke nimmer uit dit subject haar oorsprong kan nemen en waarmede het oordeelend subject in zijn oordeelen kan *in strijd komen;* zij hangt als zoodanig ten nauwste samen met de *structuur der waarheid*.

Wij kunnen het probleem der algemeen-geldigheid daarom eerst bij de meer bijzondere behandeling van het *kennisprobleem* alzijdig onderzoeken en moeten in het tegenwoordig verband nog met inleidende opmerkingen volstaan.

In de eerste plaats merken wij dan op, dat de algemeen-geldigheid niet kan zijn beperkt tot de oordeelen van het theoretisch denken. Reeds om dezen reden niet, wijl de wetten van het theoretisch denken niet 'an sich' gelden, doch slechts in den kosmischen zinsamenhang en in afhankelijkheid van de religieuze wortel-eenheid der goddelijke wet.

Algemeen-geldigheid komt toe aan ieder oordeel, dat elk oordeelend subject *behoort* toe te stemmen, dus niet aan een oordeel, dat alleen zin heeft voor het individueele subject, dat oordeelt. De oordeelen: 'Ik geloof niet aan God,' of 'ik vind de Nachtwacht van REMBRANDT niet schoon' kunnen nimmer algemeen-geldigheid hebben, wijl zij slechts een subjectieve meening uitdrukken, welke *in de subjectieve oordeelsfunctie zelve* tot het individueele ik beperkt blijft.

Daarentegen is het voor de algemeen-geldigheid van een oordeel

onverschillig, of het een uitspraak geeft over een concreten, individueelen stand van zaken *buiten de subjectieve oordeelsfunctie*, dan wel over abstract-theoretische standen van zaken.

Het oordeel van de naieve ervaring: 'Deze roos, welke op mijn tafel staat, is rood,' maakt, wanneer het ernstig wil genomen worden, tegelijk aanspraak op concrete waarheid en algemeengeldigheid voor ieder mogelijk op dit oogenblik waarnemend oordeelssubject, daar het niet in de subjectieve oordeelsfunctie zelve beperkt is tot het individueele ik.

Zijn algemeen-geldigheid hangt echter aan de structuur-wetten der vóór-theoretische ervaring, waarin het denken nog geheel is *in*gesteld in de volle tijdelijke werkelijkheid.

Er bestaan ongetwijfeld in de algemeen-geldigheid der oordeelen *structuur-verschillen*. In de eerste plaats structuur-verschillen tusschen theoretische en vóór-theoretische oordeelen.

De algemeen-geldigheid van een juist waarnemingsoordeel.

De geldigheid van een waarnemingsoordeel, als hierboven geformuleerd, hangt niet aan het concrete hic et nunc van de subjectief-zinnelijke (zijde der) waarneming.

Ware het aldus, dan zou inderdaad, gelijk KANT leerde, het waarnemingsoordeel van bloot *subjectieve* geldigheid zijn en niet op algemeen-geldigheid kunnen aanspraak maken. Het zijn echter, gelijk wij reeds opmerkten, de structuur-wetten der naieve ervaring (gelijk ons bij de behandeling van het kennisprobleem zal blijken, tegelijk de structuurwetten der kosmische werkelijkheid zelve), welke de algemeen-geldigheid van een juist waarnemingsoordeel waarborgen.

De structuur-wetten reguleeren ook de later te onderzoeken subject-object-relaties in de naieve ervaring, waarborgen de plastische structuur der ding-ervaring *ook naar haar subjectief-objectieve zinnelijke en logische zijden* en maken de algemeen-geldigheid van een concreet waarnemingsoordeel eerst mogelijk.

Dat KANT aan deze oordeelen slechts subjectieve geldigheid kan

toekennen vindt zijn grond in zijn - de geheele structuur der naieve ervaring vervalschende - constructie der ervaringswerkelijkheid als een chaotisch zinnelijk materiaal, dat eerst door een transcendentaal bewustzijn zou moeten worden *gevormd* tot een *kosmische*, op algemeen-geldige wijze *geordende*, realiteit. Voorts in het oude - inderdaad metaphysisch - voor-oordeel, dat de zgn. secundaire kwaliteiten der dingen (d.z. de zinnelijke kwaliteiten) slechts van subjectief karakter zouden zijn en niet tot de volle werkelijkheid der dingen zouden behooren.[1)] En bovenal in de omstandigheid, dat KANT op zijn criticistisch immanentiestandpunt de structuur-verschillen tusschen theoretische kennis en naieve ervaring totaliter heeft uitgewischt.

Al deze punten kunnen wij uiteraard eerst later uitvoerig uitwerken.

De algemeen-geldigheid van een religieus oordeel en de onvoorwaardelijke gelding der religieuze concentratiewet der menschelijke ervaring.

Er is in de tweede plaats een principieel structuur-verschil tusschen een *boven*-theoretisch, religieus oordeel als: 'God is de Schepper der wereld', of: 'Alle wetten zijn in de absolute Rede gegrond' *eenerzijds*, en de oordeelen, welke een uitspraak geven over kosmische of kosmologische standen van zaken binnen de tijdsgrens van den kosmos, *anderzijds*.

De algemeen-geldigheid, waarop de eerste oordeelen aanspraak maken, hangt aan hun al of niet overeenstemming met de reli-

1) Vgl. *Proleg.* (aangehaalde uitg.), § 19, noot, waar KANT ten aanzien van de door hem gegeven voorbeelden van waarnemingsoordeelen opmerkt: 'Ich gestehe gern, dass diese Beispiele nicht solche Wahrnehmungsurteile vorstellen, die jemals Erfahrungsurteile werden könnten, wenn man auch einen Verstandesbegriff hinzu täte, weil sie sich bloss auf Gefühl, welches jedermann als bloss subjektiv erkennt und welches also niemals dem Objekt beigelegt werden darf, beziehen und also auch niemals objektiv werden können.'
Deze subjectivistische opvatting der zgn. secundaire kwaliteiten kunnen wij eerst in het 2e Boek bij de behandeling van het subject-object-schema weerleggen.

gieuze wortel-eenheid van de structuur-wetten der menschelijke ervaring, waaraan de oordeelende *zelf-heid* in het hart harer existentie, als aan de *religieuze concentratie-wet harer tijdelijke ervaring, onderworpen is*.

Alle algemeen-geldigheid, waarop een oordeel aanspraak maakt, hangt *ter laatste instantie* aan de *algemeene, onvoorwaardelijke gelding dezer religieuze concentratiewet*. Geen enkele bijzondere wet, ja ook de kosmische wetsorde (welke den zin-samenhang tusschen de wetskringen handhaaft) zelve niet, zijn *zelfgenoegzaam* ter waarborging van de algemeen-geldigheid van eenig menschelijk oordeel, wijl de algemeene gelding dezer wetten creatuurlijk *zin*-karakter heeft en de wet zonder band met haren Oorsprong *niets* is. Het moet in het licht der Christelijke wetsidee dus duidelijk zijn, dat de algemeen-geldigheid van een religieus oordeel der Christelijke levens- en wereldbeschouwing niet afhankelijk kan zijn van den grooteren of kleineren kring, die het beaamt, nòch afbreuk kan lijden door de omstandigheid, dat door den zondeval het menschelijk denken subjectief van de zin-volheid der waarheid is afgetrokken en dat de mensch uit zich zelve niet in staat is, zijn denken op die zin-volheid te richten.

Het zgn. 'transcendentaal bewustzijn' als hypostase van het menschelijk denken in zijn algemeenen afval van de zin-volheid der waarheid.

Door de hypostase van het zgn. 'transcendentaal bewustzijn' tot *ἀρχή* van de algemeen-geldigheid, is inderdaad de grondslag der waarheidsgelding ondermijnd.

Want in deze hypostase wordt de waarheid afhankelijk gemaakt van den inderdaad *algemeenen afval* van het denken.

Niet de *wetten* van het menschelijk kennen trekken de subjectieve kenniswerkzaamheid af van de zin-volheid der waarheid. Het is de af-vallige zelf-heid, die deze wetten uit haren zin-samenhang en van haren religieuzen wortel poogt los te maken en daardoor subjectief de zin-bijzonderheid dezer wetten in het oordeel

vervalscht. Het begrip ‘Normalbewusztsein’ is niet identiek met de ‘Norm des Bewusztseins’!

En de waarheid en algemeen-geldigheid van een oordeel vinden niet in een af-vallig ‘Normal-Bewusztsein’ haar criterium.

***

Uit de menigvuldigheid der levens- en wereldbeschouwingen kan waarlijk niet met LITT een aanwijzing worden gezocht voor haar ‘bijzonderheid als levens-indruk’ en voor haar niet onderworpen zijn aan de algemeen-geldende norm der waarheid. Wie zich met zijn argumenten op dezen weg begeeft, bewijst aan de opvatting dat alleen oordeelen van het theoretisch denken aanspraak op algemeen-geldige waarheid kunnen maken, geen dienst. Een simpele verwijzing naar de onderlinge verdeeldheid der wijsgeerige en zelfs vakwetenschappelijke theorieën moge voldoende aansporing zijn, om dezen zijweg maar weder spoedig te verlaten!

Onzuiverheid van de tegenstelling ‘algemeen-geldigheid’ en individualiteit als een contradictoire.

Wij zullen overigens bij de behandeling van het *Kennisprobleem* aantoonen, dat de tegenstelling: algemeen-geldigheid in het theoretisch denken contra concrete individualiteit in de levens- en wereldbeschouwing, onzuiver is, daar ook in het theoretisch denken naar zijn subjectiviteit zich de individualiteit van den denker op geenerlei wijze laat uitschakelen. De opvatting, dat in het theoretisch denken geen plaats voor het individueele zou zijn, is een restant van de rationalistische opvatting der wetenschap uit de Aufkläringsperiode, welke de subjectszijde van den logischen wetskring in de wetszijde poogde op te lossen.

Wij wezen er op, hoe de levens- en wereldbeschouwing in hare ontwikkeling geen systematische tendenz kan volgen, maar dat zij in onmiddellijke levens-nabijheid van de concrete situaties moet blijven, ook al geeft zij terecht aan haar oordeelen een algemeene formuleering. In de volle tijdelijke werkelijkheid ingesteld, richt

zij, of liever haar aanhanger den religieuzen blik der totaliteit op de levenswerkelijkheid in haar concrete structuur. Ook de historische ontwikkeling, welker tempo zij in haar denken behoort te volgen, vat zij niet wetenschappelijk, maar in haar continue vervlochtenheid door heel de tijdelijke werkelijkheid, als een nog niet gearticuleerd onderscheiden bestanddeel van die werkelijkheid, waarin haar aanhangers met de volle actualiteit van hun denken en gelooven zijn ingesteld en die zij in die instelling ten volle doorleven.

Daarmede is LITT's these i.z. het onwetenschappelijk karakter der levens- en wereldbeschouwing tot de juiste proporties herleid.

Hoe staat het echter met zijn opvatting, dat de 'Weltanschauung', in onderscheiding van de wijsbegeerte, in een sfeer van *gemeenschappelijke overtuiging* leeft?

Nòch de levens- en wereldbeschouwing, nòch de wijsbegeerte is individualistisch te verstaan.

De levens- en wereldbeschouwing is van oorsprong niet individualistisch, doch inderdaad samenbindend. Zij is ex origine de gemeenschappelijke, aan de norm der volle waarheid onderworpen, overtuiging van het menschenverband in diens anti-thetische religieuze wortels.

In den religieuzen grond der zaak bestaan er slechts twee levensen wereldbeschouwingen, die elkander in on-verzoenlijken strijd blijven bekampen. Binnen het kader van elk van beide vindt men individueele, uiterlijk vaak sterk uiteenloopende, schakeeringen, die tijdelijke verbanden samenbinden onder leiding-gevende persoonlijkheden en aan de historische ontwikkeling onderworpen zijn.

Intusschen is ook het wijsgeerig denken gebonden in den zin-samenhang met de historische ontwikkeling, ook het wijsgeerig denken is, gelijk wij bij de behandeling van het *Kennisprobleem* nader zullen aantoonen, geen individualistisch denken, maar een verbands-denken, een gemeenschaps-denken, waarin leidende denkers den boven-toon voeren. En het is door den religieus-kosmischen samenhang van wijsbegeerte en levens- en wereldbeschou-

wing onmogelijk, dat zij elkander niet wederkeerig zouden beinvloeden.

Het wijsgeerig denken behoort in de levens- en wereldbeschouwing van den denker een voortdurende actueele stimulans te vinden tot religieuze zelf-bezinning, de levens- en wereldbeschouwing omgekeerd behoort in het wijsgeerig denken tot theoretische helderheid te komen.

Maar zoomin de wijsbegeerte straffeloos in den concreten levenstoon der levens- en wereldbeschouwing kan vervallen, zoo min kan de levens- en wereldbeschouwing straffeloos de distantie tot de volle werkelijkheid aannemen, welke aan het theoretisch denken past.

Eén in wortel, en wederkeerig op elkander appelleerend en elkander beïnvloedend, behooren zij nochtans scherp onderscheiden te blijven, elk naar haar eigen taak en wezenskarakter.

Deel II
De ontwikkeling der grondantinomie in de wetsidee der humanistische immanentiephilosophie

Hoofdstuk I
De grondstructuur der humanistische wetsidee en de innerlijke polariteit tusschen wetenschaps- en persoonlijkheids-ideaal

§ 1 - Inleiding. humanistische wijsbegeerte en humanistische levens- en wereldbeschouwing.

De moderne Westersche immanentie-philosophie is, althans in haar heerschende stroomingen, geworteld in een wetsidee, die ondanks een verwarrende verscheidenheid van typische preciseeringen in de verschillende richtingen, nochtans een vaste *grond-structuur* bezit, welke zich in alle bijzondere typen laat aantoonen. In deze grond-structuur heeft het immanentie-standpunt een humanistisch karakter verkregen, omdat in laatste instantie de menschelijke persoonlijkheid in vermeend souvereine vrijheid, in 'unbedingte' zelf-bepaling, in het centrum wordt gesteld. Niet alle immanentie-philosophie is *humanistisch* in dezen zin.

Wel loopen overal historische verbindingsdraden tusschen de modern-humanistische wijsbegeerte en de middeleeuwsche en antieke systemen. Maar toch zal men goed doen, nimmer te trachten het moderne Humanisme uit elementen der Grieksch-Romeinsche en middeleeuwsche wijsbegeerte te construeeren, daar men zich dan het inzicht beneemt in het zoo nauw met de historische ontwikkeling samen-hangend *nieuwe* karakter, dat de humanistische philosophie tegenover de vroegere vertoont.

Het is in wezen deze moderne humanistische wijsbegeerte, waarin het ontwakend Calvinistisch denken zijn voornaamste tegenstandster in het kamp der immanentie-philosophie ontmoet.

De samenhang tusschen de grond-structuur der wetsidee als grond-idee van het wijsgeerig denken, en de grond-structuur der levens- en wereldbeschouwing als vóór-theoretische instelling in de levens- en wereldvragen, is in de humanistische wijsbegeerte geleidelijk tot zulk een concrete vervlechting met de levens- en wereldbeschouwing geworden, dat men op humanistisch standpunt veelszins zelfs niet meer in staat is, zich van zijn wijsgeerige grondidee rekenschap te geven, dat men meent, in bovenwijsgeerigen zin 'voraussetzungslos' te philosopheeren, omdat de religieuze voor-onderstellingen, die men in zijn wijsgeerig denken medebrengt, in de humanistische levens- en wereldbeschouwing als iets vanzelfsprekends worden aanvaard.

De antieke en middeleeuwsche philosophie bleef immer haar tegeninstantie in de religieuze levens- en wereldbeschouwing van het volk, resp. van de Kerk vinden. Doch de humanistische philosophie heeft die tegen-instantie in haar eigen levens- en wereldbeschouwing verloren. De humanistische wijsbegeerte is in de humanistische levens- en wereldbeschouwing zelve in gepopulariseerde vormen binnengedrongen, en heeft haar met name in den verlichtingstijd en den tijd van het natuurwetenschappelijk positivisme der vorige eeuw een quasi-wetenschappelijk stempel opgedrukt.

Deze vertheoretiseering der levens- en wereldbeschouwing leidde tot een bedenkelijke grens-verflauwing tusschen wetenschappelijke en naieve instelling en tot een ondergraving van het verantwoordelijkheidsbesef in de persoonlijke religieuze stellingkeuze.

Ondergraving van het persoonlijk verantwoordelijkheidsbesef in de religieuze stellingkeuze.

In den tijd der verlichting beriep de humanistische levens- en wereldbeschouwing zich op de wetenschap als de kroon-getuige der souvereine rede. De persoonlijke verantwoordelijkheid in de

religieuze stelling-keuze werd als vanzelfsprekend afgewenteld op de onpersoonlijke godheid ‘de rede’, die men in het theoretisch denken ten troon had verheven.

En hier vertoonde zich een merkwaardige wisselwerking tusschen de rationalistische wijsbegeerte en de levens- en wereldbeschouwing van het humanisme.

Mocht deze laatste bij haar opkomst in den renaissance-tijd nog doordrongen zijn van het besef van haar eigen religieuze stellingkeuze, straks, wanneer in de 17e eeuw de humanistische wijsbegeerte hare stelsels opbouwt in een verabsoluteering van het natuur-wetenschappelijk denken, begint dit besef allengs te verflauwen.

De levens- en wereldbeschouwing verliest den drang tot religieuze zelfbezinning in haar vóór-theoretische instelling, wijl zij in de onbevoor-oordeeldheid en souvereine onfeilbaarheid van het theoretisch denken gaat gelooven. De wijsbegeerte omgekeerd verliest, ondanks het feit, dat zij bij voorkeur in een metaphysische theologie uitmondt, de stimulans tot de religieuze zelf-bezinning in het wijsgeerig denken, wijl ze in de humanistische levens- en wereldbeschouwing geen tegen-instantie meer heeft, welke zich haar religieuze stellingkeuze bewust is.[1)]

Grens-verflauwing tusschen wijsbegeerte en levensen wereldbeschouwing in den verlichtingstijd.

Zoo laat ook de levens- en wereldbeschouwing zich aanvankelijk zonder strijd berooven van haar levens-sappen, zij verliest het besef van de onvervangbare beteekenis der naieve instelling in de werkelijkheid tegenover de theoretische, zij wordt zelve star en abstract, verliest den concreten levenstoon, de levens-nabijheid, en gaat als het ware uit een theoretische distantie over de levens- en wereldvragen spreken. Zoo laat zij ook zonder strijd de naieve ervaring vervalschen door de theoretische interpretaties der rationa-

1) Wel blijft zij uiteraard in de *Christelijke* levens- en wereldbeschouwing (zoolang deze niet zelve door de immanentie-philosophie is aangetast) een fulminante tegen-instantie vinden. Maar de humanistische wijsbegeerte heeft met deze levens- en wereldbeschouwing geen eenheid van wortel!

listische wijsbegeerte en wanneer tot op den huidigen dag de humanistische philosophie schier zonder tegenspraak theoretische abstracties voor naieve werkelijkheidservaring kan uitgeven,[1)] dan is dit voor een goed deel te verklaren uit het feit, dat de humanistische levens- en wereldbeschouwing zelve is vertheoretiseerd.

Zelfs wanneer in de periode der 'Sturm- und Drang' en der daarop volgende Romantiek een krachtige reactie van het humanistisch persoonlijkheidsideaal zich in de levens- en wereldbeschouwing baan breekt, is deze reactie toch te zeer met theoretische wijsgeerige motieven doordrenkt, dan dat zij een voldoenden afstand van de humanistische wijsbegeerte had kunnen bewaren.

Bovendien blijft deze reactie, evenals trouwens de Renaissance zelve, te zeer van aristocratisch karakter, dan dat zij inderdaad bij de breede volkslagen weerklank had kunnen vinden. Dit was van meetaf de wonde plek in de humanistische levens- en wereldbeschouwing, waardoor zij zeer positief tegenover de Christelijke in het nadeel was.

De invloed, welken het Humanisme door de populair-wetenschappelijke lectuur, door de belletrie en andere propagandistische middelen in den verlichtingstijd en later weer in de periode van het natuurwetenschappelijk positivisme op de volksmassa wist te verwerven, kwam van boven af van de theoretische wijsbegeerte, die men populariseerde.

Zoo ging het in den tijd der Fransche revolutie, zoo in de opkomst van het socialisme als massa-beweging. Maar nimmer vond de humanistische wijsbegeerte het vruchtbare en diep innerlijk religieuze contact met een levens- en wereldbeschouwing, welke, gelijk de Christelijke, spontaan in het hart van het eenvoudige volk leeft en die tegen alle afdwalingen van het theoretisch denken haar rustige, vrome verzekerdheid bewaart.

KUYPER heeft deze zwakke stee in de verhouding van wijsgeerige theorie en levens- en wereldbeschouwing van het Humanisme met

1) Zie hierover Boek II, Dl II en vooral Boek III, waar wij de structuur der naieve ervaring zullen analyseeren.

waren veldheersblik ontdekt en in zijn strijd tegen het verlichte liberalisme der vorige eeuw er zijn geheelen aanval op geconcentreerd.

En wanneer, vooral onder invloed van de KANT-renaissance, zich een krachtige aandrang tot grens-afbakening tusschen wijsgeerige theorie en levens- en wereldbeschouwing openbaart, dan is in de humanistische levens- en wereldbeschouwing reeds de ondermijnende invloed van het wijsgeerig relativisme binnengedrongen, waardoor de moderne crisis in het Humanisme zich kon ontwikkelen. Het is vooral in den na-oorlogstijd de uit deze crisis geboren levensphilosophie, welke in syndicalistische en fascistische bewegingen, een op suggestie van de breede volksmassa's berekende, maar niet naar Waarheid vragende, levens- en wereldbeschouwing van irrationalistisch-humanistisch stempel begint voort te brengen.

§ 2 - Het synthese-standpunt der Thomistische wijsbegeerte en de uiteenbreking van de synthese door het nominalisme der laat-scholastiek.

Om een inzicht te verkrijgen in de grond-structuur der wetsidee van het humanistisch wijsgeerig denken, moeten wij terug gaan tot den ontstaanstijd van dit laatste.

De genesis der humanistische levens- en wereldbeschouwing en de geleidelijke toespitsing van haar religieus uitgangspunt op het wijsgeerig theoretisch denken in de grondstructuur eener nieuwe wetsidee, heb ik in mijn studiereeks *In den strijd om een Christelijke Staatkunde*[1] uitvoerig behandeld.

Daarom moge ik thans volstaan met een zeer korte schets van de hoofdlijnen dezer wordingsgeschiedenis.

1) Geopend in het tijdschrift *Antirevolutionaire Staatkunde* (uitg. der Dr A. Kuyperstichting) vanaf den 1en Jrg. De geleidelijke verheldering mijner inzichten in deze studie zal den lezer niet ontgaan. Ik kan dan ook niet alles meer voor mijn rekening nemen, wat ik in het eerste gedeelte dezer studiereeks, dat zich nog te veel aan TROELTSCH' en DILTHEY's kijk op de Middeleeuwen en Reformatie aansluit, heb geschreven.

De structuur der wetsidee in de Aristotelisch-Thomistische wijsbegeerte.

De in de verschillende landen zulk een varieerend beeld vertoonende Renaissance vangt als geestesbeweging van *modern-humanistisch* stempel aan na het ineenstorten van de middel-eeuwsche kerkelijke eenheids-cultuur,[1)] welke laatste haar beste wijsgeerige uitdrukking had gevonden in de Aristotelisch-Thomistische wijsbegeerte.

THOMAS VAN AQUINO had, in de lijn van zijn leermeester ALBERTUS MAGNUS, de speculatieve Aristotelische philosophie, in doorvlechting met neo-Platonische-Augustinische, Stoicijnsche en andere wijsgeerige motieven, die reeds in de patristiek tot gemeengoed van het 'Christelijk' denken waren geworden, zoeken aan te passen aan de Christelijke geloofsleer, met besnoeiing van de al te onbescheiden heidensche takken der speculatieve immanentie-philosophie. Hij volgde hier het voorbeeld, dat AVICENNA ten aanzien van een synthese tusschen Aristotelisme en Korangeloof, en MOZES MAIMONIDES ten aanzien van een synthese tusschen Aristotelisme en de leer van het Oude Testament had gegeven.

In zijn wetsidee, de 'lex aeterna' met haar subjectief pendant in de 'lex naturalis' (waardoor de schepping in haar ingeschapen wezensnatuur subjectief aan de eeuwige redewet van het goddelijk wereldplan deel heeft), waren heidensche en Christelijke gedachtenlijnen tot een schijnbaar volledige convergentie gebracht.

De religieuze grondstructuur van de wetsidee van een wezenlijk Christelijk wijsgeerig denken.

Om de slechts schijnbaarheid dezer convergentie te verstaan dienen wij ons nog eenmaal rekenschap te geven van de religieuze grondstructuur, welke aan de wetsidee van een wezenlijk Christelijk wijsgeerig denken noodwendig ten grondslag ligt, een grondstruc-

1) Een door TROELTSCH veel gebruikte term, welke aanduidt de periode, waarin de Kerk van boven af heel het menschelijk leven in gezin en staat, wetenschap en kunst, school en bedrijf etc. etc. leidde, waarin dus geheel de 'cultuur' een kerkelijk stempel droeg.

tuur, welke tegelijk de Christelijke levens- en wereldbeschouwing bepaalt.

In deze grondstructuur is centraal de belijdenis van God's souvereinen Schepperswil als oorsprong van onzen kosmos en van alle ordening, die daarin het schepsel bindt, de aanvaarding van een goddelijk wereldplan in de ‘providentia’, waarin de onderlinge verhouding en samenhang dier ordeningen is bepaald, de belijdenis van den zonde-val van heel dien kosmos in het eerste hoofd van het menschengeslacht, en van de verlossing en wedergeboorte in Christus, als nieuwen wortel van onzen kosmos, naar de goddelijke praedestinatie.

Deze grondstructuur wordt in de conceptie van de Aristotelisch-Thomistische wetsidee voor het geheele ‘natuurlijk gebied’ doordrongen met de Aristotelische nous-hypostase en daardoor ontzield.

Het schema natuur-genade, en de Aristotelische nous-hypostase.

Allereerst wordt de Schriftuurlijke tegenstelling tusschen *zonde* en *verlossing, toorn* en *genade*, door de onschriftuurlijke tegenstelling tusschen *natuur* en *genade* overwoekerd, waarbij de natuur, als inbegrip van heel den kosmos, zooals die buiten de kerk wordt gezien, als lagere voortrap der genade wordt geconstrueerd. De genade is een ‘donum superadditum’ boven de natuur. De wijsbegeerte wordt tot het gebied der ‘natuur’ gerekend en de radicale beteekenis van den zondeval voor de ‘naturalis ratio’ wordt geheel op den achtergrond gedrongen. Het Archimedisch punt voor het wijsgeerig denken wordt in Aristotelische lijn in de natuurlijke rede (nous) gezocht.

In de Thomistische wetsidee, de idee der ‘eeuwige wet’ (lex aeterna), wordt nu, in stee van God's heiligen Schepperswil, de goddelijke ‘*rede*’ de oorsprong der tijdelijke ‘natuurlijke’ wereldorde. Als een compromis met de Christelijke opvatting wordt slechts de *verplichtende kracht* der wet (gedacht is hier slechts aan de ‘natuurlijke zedewet’) op God's souvereinen Schepperswil teruggevoerd. En de leer der Goddelijke voorzienigheid in het

wereldplan wordt wijsgeerig gemodelleerd naar Aristoteles' teleologische metaphysica der ‘substantieele wezensvormen’, waarin een doelmatige ontwikkeling in den kosmos van lager tot hooger, van ‘stof’ tot ‘vorm’, van middel tot doel het centrale motief is.

Slechts in het rijk der genade wordt God's souvereiniteit in Christelijken zin erkend (de praedestinatie!).

Zoo werd het Thomisme met zijn typische wetsidee, waarin God, in den Aristotelischen zin van absolute rede (actus purus), als eerste beweger, laatste doel en eerste oorzaak van de geheele tijdelijke ontwikkelingsbeweging in onzen kosmos verschijnt, en het rijk der genade als een hoogere trap boven dat der natuur is geordend, de adaequate speculatief-wijsgeerige uitdrukking van de synthese-gedachte, welke de geheele Romanistische eenheidscultuur vanaf de 10de tot de 13de eeuw typeerde.

De tijdelijke wereldsamenhang was in dit stelsel, naar het prototype van het biotisch organisme, gevat naar een dubbele metaphysische doel-gedachte. Ieder wezen streeft, krachtens het hem als ‘substantieele vorm’ ingeschapen immanent doel-beginsel *(entelechie)*, naar zijn eigen actueele volmaking, terwijl de lagere verwerkelijkte *vorm* weer als *stof* dient voor de onmiddellijk hooger geordende, waarbij de godheid, als zuivere rede-vorm, tegelijk als einddoel en oorsprong dezer geheele doel-beweging fungeert.

Zelfs de verhouding van ‘natuur’ en ‘genade’ wordt, zij het al slechts *formeel*, naar deze speculatieve wetsidee geconstrueerd. Wel is waar zijn de ‘genade-mysteriën’ van boven-natuurlijk en daarmede *boven-redelijk karakter*, maar de genade wordt toch formeel gevat als de *hoogere vorm*, waaraan de ‘redelijke natuur’ als ‘stof’ dienstbaar is, waarin zij tot hoogeren trap van volmaking wordt opgevoerd: ‘Gratia naturam non tollit, sed perfecit. Natura praeambula gratiae!’ Zoo verschijnt de samenhang van onzen kosmos wijsgeerig in de bekende conceptie van den *trappenbouw*, waarbij de kerk, als een boven-natuurlijk genade-instituut toegerust met de sacramenteele genade-middelen, de onmisbare tusschenschakel wordt tusschen natuur en genade, tusschen het ‘Diesseits’ en het ‘Jenseits’, tusschen het immanent-natuurlijke

van het tijdelijk bestaan en het transcendent boven-natuurlijke van den genade-staat der volmaaktheid.

In het licht dezer semi-Christelijke, semi-paganistische wetsidee, ontvangt de kerkelijke eenheidscultuur der Hoog-Middeleeuwen, waarin de Kerk het wereld-leven in al zijn sferen wil omvangen en tot zijn religieus eind-doel leiden, haar volledig wijsgeerige rechtvaardiging.

Het geheele natuurlijk leven in al zijn relatief-autonome uitingen moet hier door de genade-middelen der kerk tot stof worden gemaakt voor de boven-natuurlijke volmaking door de genade. De kerk moet de wereld omvangen, om haar op te voeren tot de eeuwige gelukzaligheid.

De uiteenbreking dezer wetsidee door het nominalisme der laat-scholastiek.

Tegen deze kunstige 'Vermittlung' tusschen Christelijke en heidensche gedachtenlijnen wendde zich sinds de 14de eeuw het nominalisme der laat-scholastiek onder het meesterschap van WILLIAM VAN OCKAM, nadat reeds de Averroistische PETRUS AUREOLI en DURANDUS VAN ST PORÇAIN, in eenigszins andere wijsgeerige en theologische oriënteering, de nominalistische traditie van vroeger eeuwen weder hadden opgenomen. Terwijl vóór de 14de eeuw het nominalisme immer door de realistische scholastiek met haar leer van de realiteit der rede-begrippen ('universalia') was teruggedrongen en telkens officieel door de Kerk was veroordeeld, werd het sindsdien inderdaad tot een cultuur-factor van wereld-beteekenis, en de wegbereider voor het moderne wijsgeerig denken, sinds de Kerk haar beheerschende macht over dit gebied verloren had.

OCKAM's nominalisme, schijnbaar aanknoopend bij de Christelijke, (schoon ook hier niet zonder synthese met wijsgeerige motieven der Grieksche immanentie-philosophie gevatte) gedachtenlijn in AUGUSTINUS' wijsbegeerte, bij de erkenning van de absolute souvereiniteit van Gods Schepperswil en van de wet als volstrekte *grens* tusschen den Schepper en het geschapene, tast de Thomisti-

sche wetsidee aan in de voege tusschen Christelijke genadeleer en speculatieve rede-vergoding, *in de leer van de realiteit der substantieele vormen*. Het wraakt, althans vanuit het wijsgeerig *denk*- standpunt, de hypostaseering der rede met de realistische opvatting der ideeën en vat, in aanknooping aan de zgn. terministische suppositie-logica, gelijk die vervat was in het zevende tractaat[1)] uit de 'Summulae' van PETRUS HISPANUS, de 'universalia' slechts als 'teekens', die in het subjectief bewustzijn (de 'anima') voor een meerderheid van individueele dingen 'supponeeren', maar zelve geen realiteit *vóór* of *in* de individueele dingen bezitten. De 'universalia' zijn, voorzoover zij niet, gelijk de 'voces', op willekeurige conventie berusten, door het verstand gevormde 'conceptus' of 'intentiones animae', welke slechts als afbeeldsels van de overeenstemmende trekken der individueele dingen fungeeren. Zij hebben slechts *subjectieve* kenniswaarde. Wanneer dus alle wetenschappelijke kennis bij OCKAM beperkt wordt tot het logisch oordeel en de universalia, dan bedoelde hij daarmede de wetenschap te deprecieeren tegenover het Christelijk geloof.

Het geloof, positivistisch gebonden aan de Schrift in haar pseudojuridische opvatting als kerkelijk wetboek, en aan de traditie der Kerk, moge de realistische opvatting der 'substantieele vormen' handhaven; het wijsgeerig denken kan slechts een volmaakt scepticistische houding tegenover de realiteit der universalia aannemen. Daarmede viel ook het realistisch metaphysisch waarheidsbegrip.

1) Onder den titel 'de terminorum proprietatibus'; later tot afzonderlijk leerboek uitgebreid onder den titel 'Parva logicalia'. Dit gedeelte der 'Summulae' stamde niet uit de Aristotelische logica, en was, naar de nieuwere onderzoekingen tegenover PRANTL in het licht hebben gesteld, evenmin van Byzantynsche afkomst. De 'moderni' grondden zich juist op dit tractaat, terwijl bv. DUNS SCOTUS het *geheele* boek van PETRUS HISPANUS tot grondslag van zijn logica koos, maar nu ook het 7de tractaat aan de metaphysica aanknoopte.

Het zgn. ‘primaat van den wil’ in het nominalistisch gedachtenkader contra het zgn. ‘primaat van het intellect’ in de realistische metaphysica van Thomas Aquinas. Er bestaat geen essentieel verband tusschen het realisme en het ‘primaat van het intellect’.

De spits van den aanval op de Thomistische conceptie der ‘lex aeterna’, school in de nominalistische wending van de leer van het ‘primaat van den wil’ tegen de Thomistische leer van het ‘primaat van het intellect’ op heel het gebied der ‘natuur’. De geheele strijd om het primaat van wil of intellect is eigenlijk slechts uit de patristische en scholastische synthese-philosophie te verstaan. In een wezenlijk radicaal Christelijk wijsgeerig denken kan zulk een, uit een synthese tusschen het Christelijk en het immanentiestandpunt geboren, tegenstelling geen enkele rol spelen.

Zij had aanvankelijk ook geen essentieel verband met den strijd tusschen ‘realisme’ en ‘nominalisme’, want onverdachte realisten van de Augustinische richting huldigden de leer van het primaat van den wil en een JOHANNES DUNS SCOTUS, de groote tegenstander van THOMAS AQUINAS, die in zijn leer van de ‘potestas Dei absoluta’ een nieuwe stimulans aan de opvatting van het primaat van den wil gaf, was in wezen zoo mogelijk nog sterker realist dan THOMAS.

Het ‘primaat van den wil’ in Augustinus' wetsidee.

In AUGUSTINUS' wetsidee, gelijk die in zijn ‘lex aeterna’ was belichaamd, was reeds de poging gewaagd, de Christelijke opvatting van de absolute souvereiniteit van God's Schepperswil te verzoenen met de neo-Platonische grondidee van de trapsgewijze ordening der schepping in hoogere, meer reëele, en lagere, minder reëele sferen, waarbij de materie de laagste trap zou vormen.[1)] In zijn lateren tijd vinden wij in AUGUSTINUS' wijsgeerig denken steeds de voorrang aan de Christelijke opvatting van Gods Schepperswil en aan het Christelijk inzicht in de verduistering der

1) Vgl. *De Civitate Dei* XII, 2: ‘naturas essentiarum gradibus ordinavit’ en zijn neo-Platonische leer van het ‘esse en minus esse’. Vgl. ook zijn neo-Platonische trappen van de mystische verheffing der ziel tot God.

menschelijke rede door den zondeval toegekend. *Tot een proclameering van een 'primaat van den wil' kon deze Christelijke conceptie slechts worden, wijl ze te worstelen kreeg met de concurreerende realistisch-metaphysische gedachtenlijn der immanentie-philosophie, welke in de menschelijke rede haar Archimedisch punt meende gevonden te hebben*.

Zoodra echter in het steeds aan Augustijnsche traditie hechtende Franciskaner denken, het nominalisme zich op de leer van het primaat van den wil wierp, werd deze leer op een radicaalirrationalistische, de Christelijke belijdenis van Gods Schepperssouvereiniteit totaal denatureerende, wijze omgebogen. De 'potestas Dei absoluta' wordt als souvereine *willekeur* geduid, waardoor in wezen niet slechts de rationalistische (in de metaphysica der substantieele vormen gewortelde) theologia naturalis, ethiek en natuurrechtsleer werden ondergraven, maar Gods 'wil' op functionalistische wijze uit Gods heilige wezensvolheid werd geisoleerd en op zichzelve gesteld. Waartegen reeds AUGUSTINUS in zijn *De Trinitate* zoo nadrukkelijk had gewaarschuwd, evenals tegen een geïsoleerde beschouwing der 'ratio divina'.

De nominalistische opvatting van de potestas Dei absoluta stelt geheel tegen haar bedoeling God's Schepperswil juist onder de grenslijn der wet!

Daar nu deze functionalistische, theoretische beschouwingswijze zich ex origine onder de grenslijn der kosmische tijdsorde beweegt, werd, geheel in strijd met de bedoeling van OCKAM, God's wil re vera juist *onder de wet* gesteld. Immers van 'willekeur' kunnen wij slechts spreken in den zin van het *anti-normatieve* (het zich tegen de wettelijke gebondenheid richtend subjectieve), gelijk OCKAM zelve doet, waar hij de mogelijkheid openstelt, dat God evengoed een 'egoïstische' moraal met zijn wil had kunnen sanctioneeren, en waar hij zelfs de religieuze zin-volheid der wet, waarheen in de eerste tafel van de Decaloog wordt verwezen, als een bloot product van goddelijke 'willekeur' opvat.

Mogelijkheid en noodwendigheid.

Het anti-normatieve heeft echter zelve slechts zin onder de gelding van de norm, waarmede het in strijd is. Het geheele begrip ‘mogelijkheid’ heeft slechts zin onder de voor-onderstelling van de noodwendigheid der wet, in verhouding waartoe de subjectieve individualiteit haar volle speelruimte behoudt, doch desondanks aan de noodwendige be-paling en be-grenzing door de wet onderworpen blijft.

Onder de nominalistische critiek wijken de Christelijke en heidensche gedachtenlijnen in de synthesephilosophie der Middeleeuwen radicaal uiteen.

Intusschen werkte de nominalistische gedachtengang althans in zooverre bevrijdend, dat onder zijn scherpe critiek de Christelijke en heidensche gedachtenlijnen, die in de Thomistische wetsidee de schijnbaar meest-sluitende synthese hadden aangegaan, radicaal uit elkander weken. Zoo konden straks de heidensche gedachtenlijnen, in doordringing met een geheel gesaeculariseerde Christelijke vrijheidsgedachte door het *Humanisme* worden opgevat, terwijl de wezenlijk Christelijke gedachtenlijnen door de *Reformatie* vanuit de radicaal Christelijke stellingkeuze konden worden verder ontwikkeld.

Zoolang de nominalistische scholastiek zich nog in een positivistisch geloof aan het kerkelijk dogma onderwierp, bleef het bij een onverzoend dualisme tusschen gelooven en weten, een dualisme, dat zich in het *Averroistisch nominalisme* sinds SIGER VAN BRABANT tot de leer der tweeërlei waarheid verscherpte. Doch in de laat-Middeleeuwen neemt het nominalisme bij sommigen zijner vertegenwoordigers reeds een vorm aan, waarin het door zijn verwereldlijking de wegbereider zou worden voor een nieuwe, volstrekt immanent gerichte, ‘diesseitige’ wijsbegeerte.

Verwereldlijking van het nominalisme in de laatscholastiek.

Bij JOHAN VAN JANDUN en MARSILIUS VAN PADUA, die evenals vroeger PETRUS AUREOLI tot het Averroistisch nominalisme zijn te rekenen,

begint zich dit proces van verwereldlijking in de nominalistische scholastiek reeds te voltrekken.[1)]

§ 3 - De opkomst van het humanistisch wijsgeerig denken.

Intusschen is de kerkelijke eenheidscultuur, gelijk ze door de hoog-middeleeuwsche opvatting van het 'Corpus Christianum' beheerscht werd, reeds in elkander gestort, mede door den krachtigen, de organisch-hiërarchische verbands-idee der Middeleeuwen ondermijnenden, invloed van de nominalistische cultuurkringen, die waar ze zich ontplooiden, overal individualistische tendenzen openbaarden.[2)]

Het staatsleven, het economisch leven, straks ook de wetenschap, de kunst, de moraal en het individueele geloofsleven, ontwringen zich aan den samenhoudenden greep van het Roomsche hiërarchisch kerk-instituut, dat zelve reeds lang zijn invloed door zijn verwereldlijking ondermijnd had.

De ineenstorting der kerkelijke eenheidscultuur.

Er beginnen zich nationale staten te vormen, die stuk voor stuk het verloren terrein op de Kerk heroveren en de meest gewetenlooze middelen aanwenden om hun macht te versterken en te handhaven.

Het economisch leven ontwringt zich door allerlei ontduiking aan het kanoniekrechtelijke rente-verbod en de leer van het justum pretium. De geldhuishouding, gerugsteund door de ontdekking van nieuwe goud- en zilvermijnen, neemt een steeds centraler plaats in; een uitgebreid credietwezen, noodig geworden bij den grooten opbloei van industrie en handel, doet zijn intrede. Er ontstaat een

1) Dat wij bij deze denkers inderdaad van een Averroistisch nominalisme mogen spreken, heb ik uitvoerig geadstrueerd in mijn *In den strijd om een Christelijke staatkunde*, Hoofdst. I, XII (A.R. Staatk. 1e jrg., blz. 617 vlg), waar ik in een analyse van het geschrift *Defensor Pacis* ook de verwereldlijking van het nominalistisch denken aantoonde.

2) Zie hierover de zeer belangrijke studie van PAUL HÖNIGSHEIM *Zur Soziologie der mittelalterlichen Scholastik* (Die soziologische Bedeutung der nominalistischen Philosophie) in *Hauptprobleme der Soziologie*, Erinnerungsgabe für MAX WEBER (1923) S. 173-221.

waar vroeg-kapitalisme met al zijn sociale problemen. De ontdekking der zeewegen naar Amerika en Indië opent onbegrensde perspectieven voor de toekomst.

De middeleeuwsche maatschappij, doortrokken van de organische verbandsgedachte, ziet geleidelijk haar fundamenten ondergraven. Het proces van individualiseering vangt aan: het individu begint zich op alle terrein vrij en zelfstandig te gevoelen. Het contact met het Oosten, reeds door de Kruistochten gelegd, brengt in aanraking met andere godsdiensten en wordt straks, wanneer in het algemeene saecullariseeringsproces de absoluutheid van het Christendom door de wijsbegeerte wordt gerelativeerd tot een hoogsten trap in de ontwikkeling uit een natuurlijke religie, de stimulans tot de opkomst van een sterk neo-Platonisch en mystiektheosophisch getint 'universeel theïsme', waarvan in Italië GEORGIUS GEMISTHOS PLETHON, de geestelijke vader der platonische academie te Florence, in Duitschland met name de Erfurter humanisten onder leiding van MUTIANUS RUFUS de profeten worden.

Na de ontdekking van de zuivere bronnen der Grieksch-Romeinsche beschaving, mengt zich in den strijd tegen de barbaarsche taalvormen der scholastiek tegelijk het ressentiment tegen de verminking der antieke levens- en wereldbeschouwing door hare synthese met het Christendom, waarbij, met name in Italië, de eerste bakermat der humanistische renaissance, vaak onomwonden partij voor de eerste wordt gekozen.

In deze geheele revolutionaire gisting waarin zich de overgang naar een nieuwe historische periode aankondigde, verheft zich dan de groote humanistische geestesbeweging, die op de nieuwe cultuurbasis geleidelijk haar 'diesseitig' gerichte levens- en wereldbeschouwing zou bouwen, en straks ook een eigen instelling aan het wijsgeerig denken zou geven.

Tijdelijk mochten zich in het Duitsche en vooral het Nederlandsche Humanisme de wegen van Humanisme en Reformatie kruisen, reeds van meetaf lagen in het vrije humanistisch Christendom de tendenzen tot volledige saecularisatie der Christelijke geloofsleer verscholen.

Den ontwikkelingsgang in deze richting heb ik in mijn vroeger genoemde studiereeks uitvoerig geschetst.

In dit verband komt het er slechts op aan, ons een inzicht in de grondstructuur der humanistische wetsidee, als *grondidee* van het wijsgeerig denken te verschaffen.

Het humanistische persoonlijkheidsideaal en zijn Faustisch activiteits- en machtsmotief.

Haar religieuzen wortel vindt deze wetsidee in het modern-*humanistisch persoonlijkheidsideaal:* de menschelijke persoonlijkheid in haar redelijke functies wordt geëmancipeerd uit de afhankelijkheidsverhouding tot den God der Openbaring. Het humanistisch persoonlijkheidsideaal is de saecularisatie der Christelijke, in de Reformatie weder krachtig herleefde, vrijheidsgedachte en doordrongen door een mateloozen dorst naar het tijdelijke leven en van een Fautische drift, om de wereld aan zich te onderwerpen.

Dit nieuwe humanistisch levens-ideaal, dat alle banden verwerpt, welke de persoonlijkheid zich niet zelve in de rede heeft aangelegd, en dat, in zijn individualistische oriënteering, de nominalistische tendenzen der laat-scholastiek inderdaad in een nieuwe richting voert, doordat het zoowel met het schema natuur en genade, als met de Ockamistische depreciatie van de natuurlijke kennis, ten eenenmale gebroken heeft, leeft zich aanvankelijk uit in een sterk aristocratisch getinte levens- en wereldbeschouwing, welke haar scherpe anti-these tegen de middeleeuwsche, kerkelijk gebonden levens- en wereldbeschouwing ternauwernood meer wenscht te maskeeren.

Reeds in de 15de eeuw wordt dit persoonlijkheidsideaal in Italië tot parool van den nieuwen tijd. De idee van den 'uomo universale' spreekt zoowel uit LEO BATTISTA ALBERTI's zelf-biographie als uit de figuur van een LEONARDO DA VINCI en straks verbreidt het nieuwe ideaal zich over alle landen, die de dragers worden der renaissance-cultuur.[1)] Het is reeds in den aanvang vervuld van

1) Vgl. JACOB BURCKHARDT *Kultur der Renaissance in Italien*. Abschn. II in I^4 143 ff.

den Faustischen geest, die den vooruitgang der beschaving verwacht van de onderwerping der natuur door het geen autoriteit meer boven zich erkennend wetenschappelijk onderzoek. De souverein-verklaarde persoonlijkheid wil haar macht over den kosmos toonen, zij wendt zich af van de formalistische haarkloverijen der laat-scholastiek, die zich in eindelooze begrips-onderscheidingen verloren heeft. Het parool: 'tot de zaken' wordt verheven; niet slechts in de critische philologie en in de kunst, maar ook in de eindelooze natuur, waarin sinds COPERNICUS' ontdekking van het heliocentrisch wereldbeefd de aarde haar centrale plaats verloren had, in de eindelooze hemelruimten, wilde de persoonlijkheid haar matelooze expansiekracht beproeven.

Het *πέρας* en het *ἄπειρον*. De tegenstelling met het antieke levensideaal.

Niet het *πέρας* het begrensde, is voor den modernen mensch langer, gelijk voor de contemplatieve Grieksche metaphysica, het hoogste; het is veeleer het *ἄπειρον* het oneindige, het Platonische *μὴ ὄν*, dat hem lokt en waarin hij in zijn mateloos activiteitsbesef zichzelve meent terug te vinden (CUSANUS, BRUNO). En deze oneindigheidstendenz van het humanistisch persoonlijkheidsideaal is niet een voorbijgaande renaissance-stemming. Zij verdiept zich eer in de volgende perioden. Bij LEIBNIZ wordt het 'begrensde' zelfs het 'metaphysisch booze'.[1)]

Deze karaktertrek van het moderne persoonlijkheidsideaal laat zich niet uit de persoonlijkheidsopvatting in de Grieksche of Romeinsche oudheid verklaren, ook al blijft de tegenstelling op dit punt binnen het immanentiestandpunt een *relatieve*. In den bloeitijd der Grieksche en Romeinsche cultuur weet de persoonlijkheid

1) In dit verband is belangwekkend de vergelijking, welke WINDELBAND in zijn *Geschichte der neueren Phil.* I, 508 maakt tusschen LEIBNIZ' metaphysica en die van PLATO, ARISTOTELES en het neo-Platonisme: 'das Chaos der Kosmogonien, das *μὴ ὄν* des PLATON, die *ὕλη* des ARISTOTELES, das *Βάθος* des Neuplatonismus - sie sind in der rationalistischen Philosophie zu der "région des vérités éternelles" als der bindenden Möglichkeit der Weltschöpfung geworden'. En toch spreekt WINDELBAND onbegrijpelijkerwijze van een 'Platonisch idealisme' bij LEIBNIZ!

zich van meet-af harmonisch gebonden door een objectieve redelijke wereldorde en naar heel hare bestemming aan het al-omvattend staatsverband gewijd. Het nominalistisch subjectivisme en individualisme is hier steeds een decadentie-verschijnsel.

Het humanistisch persoonlijkheidsideaal echter heeft de aanraking met de Christelijke vrijheidsgedachte ondergaan; het Humanisme heeft deze religieuze gedachte gesaeculariseerd en er een nieuwe 'diesseitige' activiteitstendenz ingelegd.

Het Cartesiaansche 'cogito' tegenover de 'logos' als Archimedisch punt der Grieksche metaphysica.

Wanneer straks het humanistisch wijsgeerig denken na vele vóórbereiding in allerlei richtingen (met name in het stelsel van NICOLAUS CUSANUS) zijn eerste bezonken neerslag vindt in CARTESIUS' stelsel, dan is het 'cogito', waarin deze denker zijn Archimedisch punt meent gevonden te hebben, geenszins identiek met de 'logos' of de '*voûς*' der Grieksche metaphysica. Want in de laatste was de rede van meetaf als een objectieve metaphysische orde gevat, waaraan het denkend subject slechts deel heeft.

Doch achter het 'cogito', waarmede DESCARTES de universeele scepsis aan al het in de ervaring gegevene haar halt toeroept, is het nieuwe persoonlijkheidsideaal werkzaam, dat geen wetmatige gebondenheid aanvaardt, welke de souvereine persoonlijkheid zich niet zelve in het redelijk denken heeft aangelegd. Dat 'cogito' mag bij DESCARTES nog worden gesubstantialiseerd tot een 'res cogitans', toch is reeds in zijn wijsgeerig denken het nieuwe humanistisch vrijheids- en activiteitsmotief niet te miskennen, dat in het persoonlijkheidsideaal zijn religieuzen wortel vindt.

Wanneer DESCARTES uit het 'cogito, ergo sum', onmiddellijk voortschrijdt tot de idee Gods en daarin den grondslag voor alle verdere kennis vindt, dan is deze godsidee niets anders dan de verabsoluteering van het mathematisch denken zelve tot een goddelijk denken, dat niet misleiden kan. De geheele godsidee dient *wijsgeerig* dus slechts, om het mathematisch denken het stempel der onfeilbaarheid op te drukken.

In de Jansenistische kringen van Port-Royal, die het Cartesianisme aanvaardden, meende men een innerlijke verwantschap te vinden tusschen CARTESIUS' fundeering van alle kennis in het zelf-bewustzijn en de immanente godsidee, en AUGUSTINUS' 'Deum et animam scire volo'.

Geen innerlijke verwantschap tusschen Descartes' en Augustinus' Archimedisch punt. De misvatting te dezer zake bij de Jansenisten van Port-Royal.

Deze innerlijke verwantschap bestaat niet. De echt Christelijke opvatting van AUGUSTINUS, dat alle kennis van den kosmos afhankelijk is van onze zelf-kennis en dat onze zelf-kennis afhankelijk is van de kennisse Gods, een opvatting, die op onovertroffen scherpe wijze in CALVIJN's Institutie is uiteengezet, is radicaal tegengesteld aan de humanistische opvatting van DESCARTES, die in zijn 'cogito' inderdaad het mathematisch denken souverein verklaart en in een afvallige kennishouding onmiddellijk dit denken in zijn gods-idee vergoddelijkt.

Daarom is ook in AUGUSTINUS' afsnijding der scepsis door de verwijzing naar de zekerheid van het denken, dat twijfelt, geen gemeenschap te vinden met CARTESIUS' 'cogito'. AUGUSTINUS heeft in zijn lateren tijd nimmer bedoeld, de naturalis ratio in den zondeval zelfstandig te verklaren, al is zijn wezenlijk *Christelijk* uitgangspunt door de synthese met neo-Platonische en Stoïcijnsche motieven niet in een zuiver Christelijke wetsidee toegespitst, waardoor ook zijn opvatting van de ziel in metaphysische banen is geraakt.

Het verband tusschen Descartes' methodische scepsis en zijn ontdekking der analytische geometrie. Het scheppings-motief in het Cartesiaansche cogito.

Vergeten wij toch niet, dat DESCARTES' universeele methodische scepsis aan alle ervaringswerkelijkheid behalve het zelf-bewustzijn, ten nauwste samenhing met zijn ontdekking der *analytische geometrie*, die bij hem het methodisch voorbeeld werd van alle systematisch wijsgeerig denken. Door de invoering der coördinaten was het mogelijk geworden ieder ruimtepunt door drie getals-

grootten te bepalen en iedere ruimtelijke figuur door een vergelijking tusschen de coördinaten harer punten. Zoo konden de geometrische stellingen langs den weg der arithmetische berekening wordt bewezen, schijnbaar zonder eenige andere voor-onderstelling dan de arithmetische wetten zelve, welker oorsprong in het souvereine denken wordt gezocht.

In deze methode lag voor DESCARTES het oerbeeld voor het klaar en onderscheiden denken, waarin dit denken niets tot grondslag neemt, wat het niet zelve in een vermeend logisch scheppingsproces heeft voortgebracht. HOBBES vergelijkt in de voorrede van zijn 'De Corpore' de methodische afbraak van heel de gegeven werkelijkheid door het mathematisch denken ter wille van de reconstructie van den kosmos uit de eenvoudigste elementen van het denken, uitdrukkelijk met de *scheppingsdaad Gods:* De logische arbeid van den philosoof moet scheppen, evenals de kunstenaar, of als God zelf, die den chaos ordent.[1)] En dit logische scheppingsmotief - steeds geïnspireerd door de vergoddelijking van het mathematisch denken in de idee van den intellectus arche-typus - werd in de humanistische wijsbegeerte, met name door LEIBNIZ, steeds intensiever doorgevoerd. Het is een modern-humanistisch motief, dat nòch in de patristiek, nòch in de realistische scholastiek is terug te vinden, doch hoogstens als een saecularisatie der Christelijke scheppings- en vrijheidsidee in het humanistisch persoonlijkheidsideaal is te verklaren.

De moderne wijsbegeerte proclameert de souvereine rede tot oorsprong van den kosmos. Maar in de conceptie van die souvereine rede zijn van meetaf twee onderling antagonistische motieven werkzaam, welker polaire spanning zich in de verdere ontwikkeling van het humanistisch wijsgeerig denken steeds scherper zal openbaren.

De polaire spanning tusschen persoonlijkheids- en wetenschapsideaal in de grondstructuur der humanistische wetsidee.

Het persoonlijkheidsideaal is zelve de religieuze wortel van het

1) Opera latina Vol. I *De Corpore* Praef.

laatste. Het schept zich in zijn toespitsing op de theoretische instelling van het wijsgeerig denken een wijsgeerig wetenschapsideaal, dat, geboren uit de Faustische heerschersdrift van den modernen mensch, weldra zijn bitterste vijand zou worden.

Het persoonlijkheidsideaal mocht in de levens- en wereldbeschouwing vele motieven ontleenen aan het Stoïsch ideaal van den autarken wijze, aan de Epicuristische moraal (VALLA), aan de neo-Platonische gods-beschouwing, enz., enz., het was in zijn toespitsing op de wijsgeerig theoretische instelling als van nature op het nieuwe wetenschapsideaal aangewezen. En dit wetenschapsideaal werd sinds de opkomst der aan het Platonisch en Democritisch wetenschapsbegrip georiënteerde mathematische natuurwetenschap, geleidelijk tot een *wijsgeerige idee van den zin-samenhang in de zin-verscheidenheid* en scheen het wijsgeerig denken zelve den scepter van kosmisch wetgever in handen te geven.

Eerst geleidelijk wordt dit wetenschapsideaal tot grond-factor in de humanistische wetsidee. Wel brak de drang naar de nieuwontdekte oneindige ‘natuur’ met al haar geheimen zich reeds in de poëzie en schilderkunst der Renaissance onstuimig baan.

Wel openbaarde de Faustische beheerschingsdrift zich reeds vóór de opkomst der nieuwe natuurwetenschap in een weligen bloei der alchemie, waarmede men de natuur hare geheimen hoopte te ontworstelen.

Die natuur wordt echter aanvankelijk allerminst mechanisch gevat, maar als vervuld van schoonheid, kracht en leven. Reeds LORENZO VALLA vergoddelijkt haar als het expansiegebied van het persoonlijkheidsideaal: ‘Idem est natura, quod Deus, aut fere idem’ (De *Voluplate* I, 13).

In die natuur, waar sinds COPERNICUS' ontdekking onbegrensde mogelijkheden voor het onderzoekend verstand opengingen, ontdekte de moderne mensch een makrokosmos, die in zijn eigen persoonlijkheid als ‘mikrokosmos’ zijn spiegelbeeld vond.[1)]

1) Vgl. ook wat CASSIRER *Erkenntnisproblem* I, 78 ff opmerkt over het verband tusschen het nieuwe humanistisch ik-begrip en het nieuwe natuurbegrip.

De oneindigheidstendenz van het persoonlijkheidsideaal in Giordano Bruno's pantheïme.

In GIORDANO BRUNO's pantheïstische wijsbegeerte, welke in aanknooping aan NIKOLAUS CUSANUS' leer van het oneindige en diens metaphysisch-mathematische leer der coincidentia oppositorum, COPERNICUS' ontdekking religieus interpreteert in een dythirambische verheerlijking van de oneindigheid van het universum en hare weerspiegeling in de menschelijke persoonlijkheid als monadischen mikro-kosmos, zien wij hoe het humanistisch persoonlijkheidsideaal zich zijn expansiekracht bewust wordt aan de onmetelijke ruimte van het heelal, die op de beheersching door den mensch wachtte. De ‘natuur’ als ‘natura naturata’ is de zelfontwikkeling Gods (natura naturans). Het nieuwe persoonlijkheidsideaal openbaart zich hier nog in den oorspronkelijken, sterk aesthetischen, inslag van de Italiaansche Renaissance. Het ondervindt nog nergens den benauwenden druk van het wetenschapsideaal, doch hult den aanvang van het modern-astronomisch denken in de aesthetische phantasie van den dichter. BRUNO's systeem is slechts een prélude op de ontwikkeling van het wetenschapsideaal, waarbij het persoonlijkheidsideaal zich nog zijn humanistisch religieuzen wortel ten volle bewust is.

De geheele tegenstelling tusschen het ‘Jenseits’ en het ‘Diesseits’ der Christelijke dogmatiek wordt hier, als anthropocentrisch, in den zin van het door COPERNICUS weerlegde wereldbeeld, tot het standpunt van den zinnen-schijn en de inbeelding gerekend, een standpunt, dat door het philosophisch bewustzijn dient te worden overwonnen. De bittere vijandschap van dit nieuwe, zich aan de natuur-oneindigheid oriënteerend persoonlijkheidsideaal tegen de Reformatie en daarin bijzonder tegen het Calvinisme, komt in BRUNO's dialogen onverholen tot uiting en verraadt tegelijk de onoverbrugbare klove, die dit humanistisch persoonlijkheidsideaal van de Christelijke opvatting van de vrijheid scheidt. En deze persoonlijkheidsidee doordringt de nieuwe humanistische natuur-beschouwing, die nog niets van de latere mechaniseering verraadt.

De toekomstige spanning tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal kondigt zich bij BRUNO hoogstens aan in de moeite, die hij zich geeft, de al-eenheid en gelijksoortigheid in al haar deelen der oneindige natuur (God) te verzoenen met de idee van de scheppende individualiteit der monaden, waarin zich het nieuwe persoonlijkheidsideaal concentreert.

De beslissende wending komt eerst, als het mathematisch-wetenschapsbegrip van DEMOCRITUS en PLATO wordt vruchtbaar gemaakt in een exacte methode van natuurbeheersching.

Dan immers verkrijgt het ideaal der vrije, zich zelf genoegzame, persoonlijkheid een tegen-instantie in het geloof in de souvereiniteit van het mathematisch denken.

De proclameering van de scheppende souvereiniteit van het mathematisch denken hield in zich het program, den wereldsamenhang uit de continue denkbeweging logisch te construeeren.

Zoo werd onmiddellijk na de opkomst der mathematische natuurwetenschap, deze het plechtanker van het aanvankelijk nog geheel naturalistisch georienteerde wetenschapsideaal.

§ 4 - Het continuiteitspostulaat in het humanistisch wetenschapsideaal en de grondantinomie in de humanistische wetsidee.

Dit wetenschapsideaal, dat reeds aan DESCARTES' 'cogito' tegenover de antieke en middeleeuwsche opvatting van het wijsgeerig denken een nieuw karakter verleent, is getypeerd door een eigenaardig *continuiteitspostulaat*. Wij wezen er vroeger op, hoe de *kosmische wetsorde*, welke de wetskringen in hun souvereiniteit in eigen kring fundeert, ze tegelijk in een *continuen* tijdelijken zin-samenhang brengt. Wordt echter het mathematisch denken 'un-bedingt' souverein in de wijsbegeerte verklaard, dan beteekent deze stellingkeuze in de eerste plaats een elimineering van de kosmische orde uit het wijsgeerig denken. Dit denken zelve zal nu in volkomen autarkie den zin-samenhang in de zin-verscheidenheid construeeren. Het moet daartoe beginnen de staketselen, welke de *zin-souvereiniteit in eigen kring* het in den weg stelt, te elimineeren.

De kosmisch-tijdelijke continuiteit in den zin-samenhang moet worden vervangen door de *mathematisch-logische continuiteit* in de denkbeweging.

Achter DESCARTES' universeele methodische scepsis, aan welke eerst in het 'cogito, ergo sum' een halt wordt toegeroepen en achter HOBBES' gedachtenexperiment, om heel den kosmos in gedachte tot een chaos af te breken, om hem daarna in continue voortschrijding van het mathematisch-natuurwetenschappelijk denken weder als theoretischen kosmos te construeeren, schuilt in wezen hetzelfde continuiteitspostulaat van het humanistisch wetenschapsideaal.

Dit continuiteitspostulaat moest dus inderdaad dienen, om het mathematisch denken over de zin-bijzonderheid in de zin-verscheidenheid der wetskringen te doen *heen-grijpen*, het een 'übergreifende' souvereiniteit toe te kennen.

De moderne natuurwetenschap, gefundeerd door het driemanschap COPERNICUS, KEPPLER en GALILEI, had zich van het (aan den zin van het biotisch organisme georienteerde) Aristotelisch-Thomistisch *substantiebegrip* afgewend, om met behulp van het analytisch en synthetisch mathematisch denken, de *physische zinzijde der werkelijkheid* wetenschappelijk te onderzoeken en met haar modern *functiebegrip* de physisch-functioneele samenhangen der werkelijkheid in de mathematisch geformuleerde natuurwet te vatten. Zij had - op haar terrein terecht - de oude staketselen, welke zoowel het Ptolemaeisch-Aristotelisch wereldbeeld met zijn onderscheiding van het ondermaansche en de sterren-wereld, als de Aristotelische leer der 'qualitates occultae' aan het natuurwetenschappelijk denken stelde, opgeruimd en de *universaliteit der bewegingswetten voor de geheele physische zijde van den kosmos geproclameerd*.[1)] Het humanistisch wetenschapsideaal kon echter de zin-begrenzing van dit *vakwetenschappelijk* continuiteitspostulaat tot het gebied der physica niet aanvaarden.

1) Vgl. uitvoerig over de genesis van dit nieuwe wetenschapsbegrip mijn *In den Strijd om een Chr. Staatkunde* Hoofdst. I, VI en VII (A.R. Staatk. 1e Jrg.) met de daar aangehaalde literatuur.

Het wetenschapsideaal impliceerde den eisch, met behulp van de nieuwe mathematische denk-methode *de zin-grenzen tusschen de wetskringen zelve* - het principieele en in wezen niet te elimineeren staketsel voor de 'souvereine rede'! - te doorbreken. GALILEI's postulaat voor de moderne physicale methode: alle kwalitatieve onderscheidingen in den zin der scholastische 'qualitates occultae' tot mathematisch bepaalbare bewegingsverschillen te herleiden, wordt nu gekeerd tegen de voor het onderscheidend en verbindend denken onoverschrijdbare kwalitatieve *zin*-grenzen der wetskringen.

Het substantiebegrip der nieuwe humanistische metaphysica is totaal iets anders dan dat der Aristotelisch-Thomistische of Platonische.

Aanvankelijk spitst dit wetenschapsideaal zich tot een nieuwe metaphysica toe. Men is inderdaad van meening, slechts door de nieuwe mathematische denk-methode het ware wezen, de *boventijdelijke substantie* der werkelijkheid te vatten. Doch dit nieuwe substantiebegrip heeft niets meer van doen met de, in een lex aeterna gefundeerde, substantieele vormen der Platonisch-Augustinische en Aristotelisch-Thomistische metaphysica, zelfs niet in LEIBNIZ' monadologie.

Het nieuwe substantiebegrip is, zoo men het in het licht der nieuwe humanistische wetsidee beziet, in wezen *nominalistisch* ingesteld. Het is zelve niets dan de hypostase van het functiebegrip der nieuwe wetenschaps-methode, waarin de *vergelijkingsnoemer* is gepreciseerd, waaronder het wetenschapsideaal de verschillende zin-zijden der werkelijkheid wenscht te brengen.

Het is, zoo men wil, de hypostase van het moderne functioneele *wetsbegrip* in bepaalde zin-bijzonderheid. De wetmatige, door het denken geconstrueerde, functioneele samenhang wordt als 'invariante' de 'substantie' der werkelijkheid.[1)]

Vergeten wij toch niet, dat de aanvang der nieuwe mathemati-

1) Zoo uitdrukkelijk LEIBNIZ Hauptschr. II S. 292 f en 340, waar de substantie wordt gedefinieerd als de 'blijvende wet voor een reeks van veranderingen.'

sche natuurwetenschap zich tot de 14e eeuw laat vervolgen in de Ockamistenschool aan de universiteit van Parijs. Dat het nieuwe fundamenteele wetsbegrip reeds vóór GALILEI in alle mathematische scherpte door NICOLAUS VAN ORESME werd geformuleerd, die ook COPERNICUS' ontdekking anticipeerde en reeds vóór DESCARTES de *analytische geometrie* ontwierp. Dat m.a.w. de geheele functionalistische opvatting der werkelijkheid in een *nominalistische traditie* was geworteld.

Dat men, ondanks de keuze van het Archimedisch punt in het mathematisch cogito, toch weer de natuur-substantie als 'Ding an sich' vat, bewijst slechts, dat het Humanisme vóór KANT nog niet tot critische zelf-bezinning op den wortel van het wetenschapsideaal is gekomen, dat het formeel nog aan het antiek-middeleeuwsche denken vastzit, doch het bewijst niets tegen het nieuwe *karakter* van het substantiebegrip.

Daarom moet men uiterst voorzichtig zijn met het trekken van consequenties uit een uiterlijke overeenstemming in de scholastisch-Aristotelische en de modern-humanistische definitie van het substantiebegrip.

Wanneer DESCARTES de substantie definieert als 'res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum' (Princ. I, 51) dan is deze definitie inderdaad formeel vrijwel gelijkluidend met die, welke wij bv. reeds bij JOHANNES DAMASCENUS (Dial. 4, 1 p. 538) en later bij SUAREZ (Disp. XXX, p. 299) vinden. En de definitie, welke DESCARTES in zijn *Rationes more geometrico dispositae* (p. 86, V en VII) geeft: 'omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existet aliquid quod percipimus, ...vocatur substantia', vinden wij inderdaad vrijwel gelijkluidend bij ARISTOTELES (Kateg. c. 5, a. 12).

Uit deze overeenstemming blijkt echter op zichzelve niets meer dan dat het metaphysisch substantiebegrip steeds berust op een 'op zichzelf stellen' van denk-abstracties en dat alle metaphysica in dezen zin ter laatste instantie in het immanentie-standpunt is gefundeerd. Maar met dat al mag men niet het oog sluiten voor den nieuwen bijzonderen zin, welke het substantiebegrip in de

humanistische wijsbegeerte verkrijgt. Daarvoor wordt de grondstructuur der humanistische wetsidee beslissend. Niet in een overeenstemming van het denken met 'het wezen der werkelijkheid buiten onzen geest,' maar in het denken zelve met de 'more geometrico' gewonnen klaarheid en onderscheidenheid der begrippen, wordt het criterium der waarheid in deze humanistische wijsbegeerte gezocht.[1)] Dat denken vindt niet langer zijn vermeend steunpunt in een transcendente, in zich rustende ideeën-wereld, nòch in het *εἰδος*, dat in een teleologische wereld-orde aan de dingwereld als wezensvorm inhaerent is, doch het heeft zich een logisch-*scheppende* souvereiniteit toegekend, het steunt volgens zijn intentie op niets anders meer dan op de (vermeend) zuiver logische mathematische methode, die vrij over de 'empirische' werkelijkheid heerscht. Het klare mathematische begrip is hier het een en al.

Het substantiebegrip is ook volstrekt niet essentieel voor het humanistisch wetenschapsideaal. Wanneer onder BERKELEY's, HUME's en KANT's critiek de humanistische natuur-metaphysica is ineengestort, bewijst het categoriale functiebegrip of de transcendentale denkvorm denzelfden dienst als vergelijksnoemer, waaronder het wijsgeerig denken de zin-zijden der werkelijkheid wenscht te brengen.

Het denken moet in de lijn van het humanistisch wetenschapsideaal de methode der grens-overschrijding, de methode der continuiteit hanteeren als den scepter zijner absolute souvereiniteit.

De lex continui bij LEIBNIZ en de Marburger school onder de Neo-Kantianen.

LEIBNIZ, die zelve nog in de vóór-critische humanistische metaphysica bevangen blijft, verheft deze methode zelfs tot een meta-

1) Reeds bij NICOLAUS CUSANUS valt deze veranderde kennishouding op. Zie mijn *In den strijd om een Chr. Staatk.* Hoofdst. I, VI (A.R. Staatk., 1e Jrg. blz. 238 vlg.). Een relatieve overeenstemming met mijn opvatting van het moderne 'cogito' als Archimedisch punt trof ik bij DILTHEY (zie A. METZGER *Phänomenologie und Metaphysik* 1933 S. 17 ff.). DILTHEY ziet echter achter het 'cogito' een Christelijk metaphysischen achtergrond!

physische wet: *de lex continui*, en geeft haar een wetenschappelijken grondslag in de, door hem tegelijkertijd met den beroemden NEWTON, ontdekte *mathematische oneindigheidsrekening*. En in den modernen tijd verheft de, vermeend anti-metaphysische Marburger school onder de Neo-Kantianen, die met het 'Ding an sich' radicaal heeft afgerekend, de *lex continui* tot grondwet van het wijsgeerig denken als oorsprongsdenken.

In allerlei vormen kan inderdaad het humanistisch wetenschapsideaal zijn continuiteitspostulaat geldend maken: in den vorm der humanistische metaphysica, in dien van het transcendentale 'critisch' denken en ook in den vorm van de positivistische wijsbegeerte der vorige eeuw (COMTE c.s.).

Het kan dit postulaat in een substantiebegrip, dan wel in de continuiteit der uit een grondcorrelatie van afzondering en vereeniging ontsprongen denk-beweging, of in de positivistisch gevatte natuurwetenschappelijke methode fundeeren.

In al deze vormen stelt zich echter dit postulaat tegen de onderwerping van het wijsgeerig denken aan de kosmische wet der goddelijke wereldorde, steeds is het getypeerd door de tendenz, het wijsgeerig denken met behulp van de mathematisch-natuurwetenschappelijke denk-methode de kosmische zin-grenzen der wetskringen te doen overschrijden.

Of dan binnen het gebied der wijsbegeerte zelve de souvereiniteit in eigen kring van de bijzondere zin-zijden der werkelijkheid zich maar voetstoots liet elimineeren?

Verre van daarl Het humanistisch wetenschapsideaal voerde slag op slag het wijsgeerig denken in een warnet van antinomieën. Iedere overschrijding van een modale zin-grens door het denken strafte op deze wijze zich zelve.

Wij zullen later in het opsporen dezer innerlijke antinomieën een methode van immanente critiek op de humanistische wijsbegeerte ontdekken.

De oer-antinomie in de grondstructuur der humanistische wetsidee.

Hier willen wij er slechts op wijzen, hoe de consequente doorvoering van het wetenschapsideaal een *oer-antinomie in de grondstructuur der humanistische wetsidee zelve* bloot moest leggen. Immers het wetenschapsideaal, door het persoonlijkheidsideaal zelve opgeroepen, kende geen grenzen voor de toepassing der nieuwe natuurwetenschappelijke methode. Het wetenschappelijk denken was immers van de kosmische wetsorde geëmancipeerd en 'un-bedingt' souveréin verklaard? Het moest, krachtens het continuiteits-postulaat van het wetenschapsideaal, streven naar overschrijding van alle staketselen, welke de kosmos in de zingrenzen der wetskringen aan de denk-souvereiniteit in den weg stelde.

Maar dan moest ook het oogenblik komen, waarop de zich op haar volstrekte vrijheid beroemende persoonlijkheid, de nieuwe souvereine in de humanistische levens- en wereldbeschouwing, zelve aan dit wetenschapsideaal ten offer zou moeten vallen. De persoonlijkheid was immers in haar tijdelijke *rede-functies* verabsoluteerd!

Na de physische en biotische functies der menschelijke persoonlijkheid zouden de psychische, de logische, de historische, de taalfunctie, de sociale, de economische, de aesthetische, de juridische, de moreele, de geloofsfunctie van die persoonlijkheid onder de heerschappij van het absolutistisch, wijl nergens kosmische zingrenzen aanvaardend wetenschapsideaal worden gesteld. En daarmede zou aan de souvereiniteit van het persoonlijkheidsideaal de genadeslag zijn toegebracht!

> Die ich rief, die Geister,
> Werde ich nun nicht los!

Het wetenschapsideaal, door het persoonlijkheidsideaal opgeroepen, moest bij consequente doorvoering van zijn continuiteitspostulaat dit persoonlijkheidsideaal opheffen, de idee van de 'unbedingte' vrijheid der persoonlijkheid als een waan-denkbeeld ontmaskeren.

De vermeende overwinning dezer grondantinomie in het transcendentale denken.

Sinds KANT en FICHTE meent de humanistische wijsbegeerte dit dilemma voor goed te hebben overwonnen. De ontdekking van het 'transcendentale cogito', die den weg opent tot de zelf-reflexie van het denken en die de volstrekte afhankelijkheid van alle natuurwetenschappelijk denken van de transcendentale, nimmer tot 'Gegenstand' te maken, denkfunctie in het licht heeft gesteld, heeft immers met één slag aan het wetenschapsideaal zijn grenzen gesteld en de volstrekte vrijheid der rede-functies tegenover alle natuur-wetmatigheid boven allen twijfel verheven?

Maar reeds vroeger zagen wij, dat de opvatting van de 'Un-bedingtheit' van het 'transcendentale cogito' de humanistische wijsbegeerte in nieuwe antinomieën verwikkelt. De souverein gewaande 'rede' wil hier zelve de grenzen van het wetenschapsideaal stellen. In wezen is het de reactie van het bedreigde persoonlijkheidsideaal, welke in het moderne transcendentale idealisme de overtuiging vestigde, langs den weg van het 'reine Denken' het absolutisme van het wetenschapsideaal te kunnen breidelen.

Laten wij toegeven, dat het naturalistisch wetenschapsideaal, voorzoover het meende ook het actueele denken zelve natuurwetenschappelijk te kunnen vatten, zich aan een primitief naturalisme schuldig maakte.

Maar de moderne transcendentale wijsbegeerte wraakt volstrekt niet de uitzetting van het wetenschapsideaal over de *logische zinzijde der tijdelijke werkelijkheid*. Zij brengt deze zin-zijde zonder eenige scrupule onder een naturalistisch gevatten, psychologischen vergelijkingsnoemer van het wetenschapsideaal en laat haar geheel over aan het absolutisme van het natuurwetenschappelijk denken. Slechts door een hypostase van het vermeend transcendentale, 'rein logisch' gevatte cogito boven de tijdelijke werkelijkheid wil zij het wetenschapsideaal begrenzen. Zoodra de onhoudbaarheid dezer speculatieve hypostase is ingezien, en ook de actueele, nimmer tot 'Denk-Gegenstand' te maken logische functie van het ik, weder in haar kosmische bepaaldheid door den tijdelijken zin-

samenhang van den kosmos is erkend, blijkt de machteloosheid van het transcendentale idealisme tegenover de absolutistische aanspraken van het wetenschapsideaal.

Immers, de *kosmische* bepaaldheid van het denken, kan dit idealisme met het wetenschapsideaal slechts als *natuurwetenschappelijke* zien.

Slechts de vlucht in een idealistische hypostase kan het humanistisch persoonlijkheidsideaal een schijn-overwinning op het wetenschapsideaal verschaffen.

De humanistische wetsidee vertoont dus in haar grondstructuur een antinomische verbinding tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal, of, gelijk het sinds KANT zou heeten, van theoretische en practische rede, maar dan deze termen genomen niet in hun vroegeren, reeds bij ARISTOTELES bekenden zin, maar in den specifiek-humanistischen.

Een onverbiddelijk 'Entweder-Oder' scheen in die grondstructuur aan het wijsgeerig denken gesteld.

Een nieuwe strijd om het primaat, ditmaal van wetenschaps-, dan wel van persoonlijkheidsideaal, moest worden ontketend, waarbij echter een objectieve richteres niet aanwezig was.

De continuiteitstendenz in het vrijheidspostulaat van het persoonlijkheidsideaal.

Ook het persoonlijkheidsideaal zocht steun in (door het theoretisch denken, in zin-synthesis, geïsoleerde) rede-functies en zijn vrijheidspostulaat bezat dezelfde, geen grenzen erkennende continuiteitstendenz als het wetenschapsideaal.

De straks door KANT ondernomen poging, aan beide hun grenzen af te bakenen, moest tot nieuwe antinomieën voeren, welke wij te zijner plaatse uitvoerig zullen onderzoeken.

Hoofdstuk II
Persoonlijkheids- en wetenschapsideaal in de eerste typen hunner onderlinge polaire spanning onder het primaat van het wetenschapsideaal

§ 1 - Naturalistisch-monistisch en dualistisch type der humanistische wetsidee onder primaat van het wetenschapsideaal. verband met de pessimistische en semipessimistische levensbeschouwing.

De grond-antinomie in de humanistische wetsidee vond haar eersten neerslag in den fellen wijsgeerigen strijd tusschen het ‘semi-idealisme’ van DESCARTES en het *naturalisme* van THOMAS HOBBES.[1)]

Twee groote denkers, één in het geloof aan het moderne persoonlijkheidsideaal, één ook in het onbegrensde vertrouwen in de nieuwe wetenschapsmethode als organon van het wijsgeerig wetenschapsideaal, voeren verbitterd het pleit in de actio finium regundorum tusschen de beide grondfactoren der humanistische wetsidee.

De strijd tusschen Descartes en Hobbes als eerste openbaring der grond-antinomie in de humanistische wetsidee.

HOBBES, doordrenkt van GALILEI's mathematisch-physicaal weten-

1) Voor een uitvoerige analyse van HOBBES' philosophische en politieke instelling moge ik verwijzen naar mijn *In den strijd om een Chr. Staatk.* Hoofdstuk I, XV in Antirevolution. Staatkunde 1e Jrg. van het driemaand. org. (1927) blz. 142-195.

schapsbegrip, wilde geen grenzen voor de continuiteit van het wetenschapsideaal erkennen. Het ‘bewegend lichaam’, zie daar de metaphysisch-logische grondnoemer, waaronder de geheele tijdelijke werkelijkheid ook in hare psychische, logische, linguistische, juridische, moreele en geloofsfuncties moest worden gebracht, zou de souvereiniteit van het mathematisch denken in de analytischsynthetische methode ongerept gehandhaafd blijven. Door het conatus-begrip werd de continuiteit in het mathematisch-logisch begrip der beweging zelve gehandhaafd.

Materialisme kan men dit stelsel tot op zekere hoogte noemen, maar dan - hoe tegenstrijdig het ook klinke - een ‘idealistischmaterialisme’, dat het ‘bewegend lichaam’ eigenlijk niet in den engen physicalen zin vat, maar als een door het souvereine denken zelve geschapen ‘neutralen’ metaphysisch-mathematischen grondnoemer, waaronder alle zin-zijden der werkelijkheid, ter doorvoering van de nieuwe wetenschapsmethode, worden gebracht. Ook de staat is voor HOBBES een, zij het al kunstmatig, lichaam, dat in de mathematische denk-beweging op echt nominalistische wijze uit de eenvoudigste elementen, de *individuën* moet worden geconstrueerd.

Hobbes' pessimisme houdt verband met zijn toekenning van het primaat aan het wetenschapsideaal. Virtu en necessita bij Macchiavelli.

HOBBES' ‘pessimistische’ kijk op de menschelijke natuur hield mede ten nauwste verband met de toekenning van het primaat aan het naturalistisch gevat wetenschapsideaal, maar deed niets af aan zijn geestdriftig geloof in het persoonlijkheidsideaal, dat juist door de nieuwe wetenschap tot den troon der onbegrensde heerschappij zou moeten worden verheven. Het Faustische machtsbesef in het humanistisch persoonlijkheidsideaal heeft wellicht nimmer optimistischer uiting gevonden dan in HOBBES' *Leviathan*, waar hij over het ‘Rijk der Duisternissen’ handelt, dat door het licht der rede wordt opgeklaard.

Had niet reeds de renaissance-mensch MACCHIAVELLI een soortgelijke spanning tusschen pessimisme en optimisme getoond, toen

hij de gedachte der *virtu*, waardoor de menschheid moet worden vooruitgebracht, verbond met de mechanistisch gevatte wet der *necessita*, die in de menschelijke natuur de heerschappij aan de lagere driften geeft?

Ook ‘pessimisme’ en ‘optimisme’ bleken hier terug te voeren op de polaire spanningen binnen de grondstructuur derzelfde humanistische wetsidee, een andere uitdrukking van dezelfde oerantinomie in die grondstructuur.

Het dualisme tusschen denken en uitgebreidheid bij Descartes.

Waarom hypostaseerde DESCARTES de ‘denkende ziel’ en het ‘uitgebreide lichaam’ tot niet tot elkander herleidbare, slechts in de oneindige ‘substantie’ (God, als hypostase van de eenheid der rede!) vereenigde ‘eindige substanties’, die in hare eenige *attributen:* uitgebreidheid en denken, de beide grondnoemers voor de natuurzijden en de ‘geestelijke’ zijden der werkelijkheid bevatten? Vanwaar bij hem, in scherpe tegenstelilng tot zijn Britschen tijdgenoot, dat voor het wetenschapsideaal onoverbrugbare dualisme tusschen de beide metaphysische grondnoemers der werkelijkheid?

Had CARTESIUS niet geestdriftig HARVEY's ontdekking van den dubbelen bloedsomloop als een nieuwe overwinning van de moderne wetenschapsgedachte op de scholastische leer der substantieele vormen (entelechieën) begroet? Had hij niet de geheele biotische zin-zijde der werkelijkheid aan de overheersching door de mechanistische beschouwingswijze prijsgegeven? Vanwaar dan zijn eisch, dat de wetenschap de denkende substantie moest beschouwen alsof geen materie bestond en de uitgebreide substantie (met de ‘gevulde ruimte’ als grondnoemer voor de natuurzijden der werkelijkheid), alsof geen geest bestond?

Tot een ‘critisch transcendentaal’ denken was DESCARTES nog evenmin als HOBBES toegekomen, al lagen de tendenzen daarvoor in het persoonlijkheidsideaal zelve met handen te grijpen.

De achtergrond van het persoonlijkheidsideaal in dit dualisme.

Het was het humanistisch persoonlijkheidsideaal, dat uit vreeze voor de overheersching door het verabsoluteerde natuurwetenschappelijk denken, dit laatste een halt toeriep voor wat het als wortel der menschelijke persoonlijkheid beschouwde: het onder den noemer van het klaar en onderscheiden denken gebrachte complex der redelijke functies. Maar het was, bij de totale elimineering der kosmische wetsorde, een willekeurige grens, die in het Cartesiaansche type der humanistische wetsidee aan de souvereiniteit van het wetenschapsideaal gesteld werd.

Het was inderdaad het persoonlijkheidsideaal zelve, dat als grensrechter optrad, maar dan een persoonlijkheidsideaal, dat zelve nog door en door *rationalistisch* was geinfecteerd, een persoonlijkheidsideaal, dat zich bij DESCARTES met het mathematisch denken had vereenzelvigd en dit denken niet tot object van de natuurwetenschap wilde laten ontzielen.

De spanning tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in de zich geleidelijk toespitsende grondstructuur der humanistische wetsidee openbaarde zich aanvankelijk nog slechts in het rationalistisch type der humanistische metaphysica. Feitelijk was het Humanisme nog niet tot wijsgeerige zelfbezinning op den wortel van zijn persoonlijkheidsideaal gekomen. De bloote coördinatie van ‘res extensa’ en ‘res cogitans’ in DESCARTES' metaphysica legt van dit gebrek aan zelf-bezinning een sprekend getuigenis af.

Het metaphysisch probleem i.z. de verhouding van ‘ziel’ en ‘lichaam’ krijgt in het licht der humanistische wetsidee een andere beteekenis dan in de vroegere metaphysica.

Feitelijk primeerde het wetenschapsideaal ook in DESCARTES' dualistische ‘oplossing’ van het echt metaphysisch en in dezen zin onoplosbaar probleem i.z. de verhouding van ‘ziel’ en ‘lichaam’. Dit probleem, dat reeds in de Grieksche immanentiephilosophie een belangrijke voor-geschiedenis bezat, heeft in de moderne humanistische wijsbegeerte een bijzonder karakter ge-

kregen door de grondstructuur der wetsidee, welke aan het humanistisch denken ten grondslag ligt.

Het metaphysisch dualisme, dat DESCARTES tusschen 'ziel' en 'lichaam' aanneemt, wordt, op een in zijn stelsel innerlijk tegenstrijdige wijze, doorbroken door de aanvaarding van een 'influxus physicus', die vanuit een kleine klier (parva glandula) der hersenen op het menschelijk bewustzijn zou plaats vinden. Dit bewustzijn zou daardoor tot zinnelijke gewaarwordingen en emotioneele gevoelsindrukken worden opgewekt, welke een storenden invloed op de denkfunctie zouden hebben. Deze doorbreking van het dualisme wordt nu voor DESCARTES de weg tot doorvoering van de mathematisch-natuurwetenschappelijke methode op psychologisch gebied en voor een zuiver naturalistische theorie van de affecten en hartstochten. Op het *mathematisch* denken en het naar dit denken gerichte 'zuivere willen' zelve echter mocht geen 'influxus physicus' worden aangenomen ter handhaving van de grondslagen van het wetenschapsideaal in het persoonlijkheidsideaal.

En van hieruit wordt de overgang gevonden naar een kennistheorie en ethiek, die, geheel naar de eischen van het wetenschapsideaal, de mathematische methode tegelijk tot norm der waarheid en tot norm voor het zedelijk goede verheft.

Immers in de passieve beinvloeding der 'ziel' door het 'lichaam' - zoowel in de zinnelijke waarnemings-indrukken, als in de affecten - ligt *onvolkomenheid, onvrijheid* van den geest. De volmaakte, vrije persoonlijkheid behoort de verwardheid der zinnelijke waarneming door het zuivere ('more geometrico' gevormde) begrip te overwinnen en de affecten door den wil te beheerschen, die slechts naar klare en duidelijke voorstellingen (begrippen) handelt.

De diepere grond van Cartesius' partieel indeterminisme.

Ook DESCARTES' partieel 'indeterminisme' heeft met de middeleeuwsche problematiek (in casu den strijd over het primaat van wil of intellect) in dieperen zin niets meer gemeen, al wil ik ook

op dit punt allerminst uitwendige verbindingsschakels tusschen DESCARTES en de middeleeuwsche philosophie loochenen. De indeterministische opvatting van het wilsproces, waarbij den wil een 'liberum arbitrium indifferentiae', een volstrekte vrijheid tegenover de inadaequate, zinnelijk verdonkerde voorstellingen wordt toegekend, vindt bij DESCARTES slechts haar grond in de zorg, de *grondslagen* van het wetenschapsideaal niet te ondermijnen. Maar de 'wil' zelve is - evenals de fantasie en de zinnelijke gewaarwording - slechts een 'modus' van het denken. Tegenover de duidelijke, klare' begrippen van het laatste bezit de wil geen vrijheid van keuze.[1)]

Op kennis-theoretisch gebied moest de *dwaling* worden verklaard uit een 'afval' van den 'wil' uit de mathematische kennishouding in de zinnelijk verdonkerde voorstellingen; en op ethisch gebied de *immoraliteit* uit den afval van den wil uit die kennis-houding in de causale processen der affecten en hartstochten! Het mathematisch 'cogito' zelve kan immers volgens het humanistisch wetenschapsideaal niet feil gaan. Het 'God kan ons denken niet doen dwalen', is slechts de religieuze uitdrukking voor het: 'De mathematische methode van het denkend zelf-bewustzijn is onfeilbaar!' De dwaling en de zedelijke boosheid zijn gelijkelijk gevolgen van die *on-vrijheid* van de 'ziel', welke uit hare beïnvloeding door het 'lichaam' ontstaat en deze *onvrijheid* moet worden overwonnen door de zelf-bezinning op de absolute vrijheid, de souvereine 'Unbedingtheit' van het mathematisch denken.

Doch de innerlijke antinomie in de grondstructuur der humanistische wetsidee openbaarde zich zoowel in DESCARTES' doorbreking van het metaphysisch dualisme tusschen denken en uitgebreid-

1) Daarom kan DESCARTES ondanks zijn partieel indeterminisme schrijven: 'Nam si semper quid verum et bonum sit clare viderem, numquam de eo quod esset iudicandum vel eligendum deliberarem; atque ita, quamvis plane liber, numquam tamen indifferens esse possem' (Meditationes IV p. 28). Hier zou men weer zonder moeite een verband met THOMAS' intellectueel determinisme kunnen leggen, (gelijk bv. WINDELBAND getracht heeft, DESCARTES' partieel indeterminisme op DUNS SCOTUS terug te voeren!) ware de geheele probleemstelling bij DESCARTES niet gewijzigd!

heid, als de in zelf-weerlegging van HOBBES' monistische, alle kenbare werkelijkheid onder den metaphysischen noemer der noodwendig veroorzaakte natuur-beweging brengende, metaphysica, waardoor immers de normatieve grondslagen der waarheid en zedelijke goedheid zelve ondermijnd, en het wetenschapsideaal met logische zelfontbinding bedreigd werd, gelijk het persoonlijkheidsideaal door HOBBES' naturalistisch determinisme werd ondergraven.

De antinomie in Hobbes' naturalistische opvatting van het denken in het licht van het wetenschapsideaal. De 'ideae innatae' bij Descartes.

Het geheele geheim van HOBBES', met zijn nominalistisch-mathematisch waarheidsbegrip evident strijdige,[1)] sensualistische kennis-theorie, welke ter laatste instantie het denken zelve tot natuurcausaal te verklaren beweging herleidt, ligt in niets anders, dan in de doorvoering van het continuiteitspostulaat van het wetenschapsideaal over de zin-grenzen tusschen mechanische beweging, biotischen prikkel, psychisch gevoel en logisch denken. Terwijl DESCARTES, terwille van het wetenschapsideaal zelve, een metaphysische snede tusschen *denken* en *mathematisch* bepaalde natuur aannam, waarom hij de metaphysisch-mathematische denkbegrippen als 'ideae innatae', als ingeboren begrippen,[2)] moest duiden en iedere natuur-causale verklaring dezer begrippen moest afwijzen. HOBBES' 'materialistische' metaphysica is slechts uit de aanvaarding van de volle, tot de zelf-weerlegging doorgevoerde consequenties van het naturalistisch wetenschapsideaal

1) Dit waarheidsbegrip staat en valt immers met de gelding van het normatieve principium contradictionis, dat nimmer natuur-causaal valt te verklaren.
2) Niet als *aangeboren* begrippen, dwz. begrippen, die reeds bij de geboorte aanwezig zouden zijn. DESCARTES heeft dit zelf in zijn polemiek met REGIUS, die zijn leer van de ideae innatae aldus had opgevat, duidelijk in het licht gesteld. Zijn ingeboren begrippen zijn niet anders dan een aangeboren *vermogen*, om in hen te denken: 'Non enim unquam scripsi vel judicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab ejus facultate cogitandi' Notae pag. 184 en 185 Ed. 1698.

te verstaan. In den grond der zaak is DESCARTES' metaphysica niet minder modern-nominalistisch dan die van HOBBES![1)] Beide weigeren zij de onderwerping van het mathematisch denken aan een wetsorde, welke dit denken zich niet zelve heeft gesteld.

Bij beide heeft het persoonlijkheidsideaal zich in het wetenschapsideaal opgelost, ofschoon dit laatste daarbij een sterk *ethischen* inslag verkrijgt; bij beide heeft de af-vallige religieuze wortel der persoonlijkheid zich met het mathematisch denken vereenzelvigd, dat zijn metaphysische grondnoemers voor de tijdelijke werkelijkheid in scheppende vrijheid wil kiezen.

Men zou bij DESCARTES slechts kunnen spreken van een primaat van het persoonlijkheidsideaal *in het wetenschapsideaal zelve*.

Dat de grondnoemer, welken HOBBES voor de geheele kenbare werkelijkheid aanneemt, verschillend is van dien, welken DESCARTES voor de natuur-zijden der werkelijkheid kiest, is in dit verband slechts van secundair belang. Bij DESCARTES is de beweging slechts een modus der gevulde ruimte. Bij HOBBES daarentegen is de ruimte slechts een subjectief 'phantasma rei existentis', gelijk de tijd slechts een 'phantasma motus' is, wijl HOBBES' grondnoemer niet de ruimte, maar de mathematisch bepaalde *beweging* is.

1) DESCARTES' nominalistisch standpunt komt scherp uit in zijn *Principia philosophiae* I, 58 ff, waar hij de universalia als bloote 'modus cogitandi' en 'soortnamen' kwalificeert. In de door mij geraadpleegde Fransche vertaling onder den titel *Méditations Métaphysiques* (in OEvres choisies, Nouvelle Éd. Paris GARNIER Frères) p. 97 luidt de bedoelde passage aldus: 'mais on doit savoir que toute idéé étant un ouvrage de l'esprit, sa nature est telle qu'elle ne demande de soi aucune autre réalité formelle que celle qu'elle reçoit et emprunte de la pensée ou de l'esprit, dont elle est seulement un mode, c'est a dire une manière ou façon de penser'. Nu spreekt DESCARTES wel in het vervolg van de *ideeën in mij* als van een afbeelding, een 'imago' van de eerste en principieele oorzaken dezer ideeën in God. Maar dit beteekent geen terugkeer tot de realistische 'Abbildtheorie'. We moeten nl. niet vergeten, dat DESCARTES in de methodische scepsis, het 'cogito' eerst in subjectief-individueelen zin neemt en dus met de solipsistische argumenten krijgt te worstelen. De godsidee moet primair dienst doen, om deze argumenten te ontzenuwen: 'et que par conséquent, je ne puis moimême être seul dans le monde'. Zoo wordt de brug geslagen naar een boven alle feilbare subjectiviteit verheven absoluut mathematisch denken, dat ook de reëele res extensiva schept.

§ 2 - Het mathematisch-idealistisch type der humanistische wetsidee.

Daar het er ons in dit verband allerminst om te doen is, een geschiedenis der moderne wijsbegeerte te schrijven, laten wij hier rusten de verbinding, die straks de Cartesiaansche wijsbegeerte met de Christelijk-Augustinische, resp. de neo-Platonisch-Augustinische motieven aangaat in de Cartesiaansche kringen der Jansenisten van Port-Royal, resp. bij de occasionalisten, synthesen, welke bij de zuivere Cartesianen op fellen tegenstand stuitten.

Wij willen hier slechts de ontwikkeling van de polaire spanningen in de humanistische wetsidee zelve in enkele meest representatieve stelsels onderzoeken, los van de complicaties, welke ontstaan door de innerlijk tegenstrijdige verbinding van humanistische en Christelijke of pseudo-Christelijke ‘realistische’ instelling in de wijsbegeerte.

En dan hebben wij in de eerste plaats aandacht te schenken aan de groote verfijning, welke aan die innerlijke antinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal gedurende de phase van het primaat van het eerste gewerd in LEIBNIZ' wijsbegeerte.

De vermeend Thomistisch-Aristotelische inslag in Leibniz' wijsbegeerte.

Men spreekt bij LEIBNIZ gewoonlijk van een verzoening tusschen de nieuwe mathematisch-mechanische natuur-beschouwing en de teleologische Aristotelisch-Thomistische leer der substantieele vormen. En inderdaad, LEIBNIZ heeft zelf veelszins aanleiding gegeven tot het misverstand, als zou het in zijn wijsgeerig stelsel slechts om een compromis tusschen moderne natuurwetenschap en scholastisch-Aristotelische metaphysica gaan. Reeds in zijn uitvoerigen brief aan JACOB THOMASIUS (20/30 April 1669) sprak LEIBNIZ van zulk een verzoening en tot in de laatste periode van zijn leven vinden wij uitlatingen in dezen geest. Met name zijn brief van het jaar 1715, gericht aan REMOND DE MONTMORT (ERDMANN's Ausg. der

phil. Schriften[1] S. 701 ff), verdient hier vermelding. Ook zijn voortdurend op den voorgrond stellen van de idee der 'perennis philosophia' schijnt in die richting te wijzen. Beproefde LEIBNIZ niet in zijn stelsel alle wijsgeerige motieven zijner voorgangers te vereenigen? WINDELBAND spreekt zelfs van een 'Platonisch idealisme' in LEIBNIZ' leer van de 'eeuwige waarheden'. En inderdaad kan men bij LEIBNIZ de schijnbaar realistisch-idealistische stelling lezen, dat de eeuwige waarheden[2] 'in quadam regione idearum', nl. in God bestaan, welke opvatting hij in zijn brief over de Platonische philosophie (1707, Erdm. p. 445) zelve met de Platonische leer van een intelligibele wereld vereenzelvigt.

De waarheid is echter deze, dat van een wezenlijk realistische opvatting der ideeën in LEIBNIZ' metaphysica geen sprake is, en dat zijn wetsidee geen andere *ἀρχή* kent, dan het mathematisch denken in zijn vergoddelijking. Blijkens zijn opstel uit het jaar 1697: *De rerum originatione radicali* (p. 148) is voor LEIBNIZ de oorsprong van den kosmos te zoeken in een 'mathesis quaedam divina sive mechanismus metaphysicus', die slechts het eindig verstand te boven gaat, maar in de godheid als 'scheppend denken' fungeert.

Reeds in zijn, op zeventien jarigen leeftijd verdedigd proefschrift 'Disputatio metaphysica de principio individui' (1663), dat overigens slechts van een vrij oppervlakkige kennis der scholastische philosophie getuigt, kiest hij de partij van het *nominalisme*. In zijn *Dissertatio de Stilo Philosophico Nizolii* (1670) noemt hij de secte der nominalisten 'omnium inter scholasticas profundissima' en

1) Ik citeer verder meest uit deze, door mij geraadpleegde, uitgave van LEIBNIZ' werken. De citaten uit GERHARDT's ed. zijn door mij hoofdzakelijk ontleend aan CASSIRER *Erkenntnisproblem* II. De nauwkeurigheid der laatstbedoelde uitgave laat, gelijk bekend, nog wel te wenschen over, hoeveel nieuw materiaal zij ook bevat.

2) Ook LOCKE, wiens nominalistisch standpunt niet betwijfeld wordt, spreekt van 'eeuwige betrekkingen tusschen de ideeën' *(Essay concerning human understanding* IV, 1 § 9), maar juist ten opzichte van de *mathematische* en *moreele*, die volgens hem door het denken zelve *geschapen* worden. Het *scheppingsmotief* in het denken is onvereenigbaar met een wezenlijk *ideeën-realisme*.

volstrekt in overeenstemming met de moderne wijze van philosopheeren.[1] En in den geheelen verderen gang zijner ontwikkeling is hij, gelijk hieronder zal blijken, nominalist gebleven. Maar het geldt hier een nominalisme in den zin van dat type der moderne humanistische wetsidee, dat van het primaat van het intellect, in den zin van het mathematisch wetenschapsideaal, uitgaat en, in tegenstelling tot het extreme nominalisme van HOBBES, aan de innerlijke (vermeend) boven-tijdelijke noodwendigheid der denk-relaties vasthoudt.[2] Een nominalisme, waarvan LEIBNIZ in zijn aangehaalde verhandeling uit het jaar 1670 getuigde, dat in zijn tijd nagenoeg alle humanistische hervormers der wijsbegeerte, voorzoover zij niet 'plusquam Nominales' waren, d.w.z. voorzoover ze niet verder gingen dan WILLEM VAN OCKAM, GREGORIUS V. RIMINI, GABRIEL BIEL en tal van denkers uit de orde der Augustijnen, het in elk geval in zijn gematigden vorm aanhingen.[3] Een nominalisme eindelijk, dat in den gerijpten vorm van LEIBNIZ' denken, zich handhaaft in de leer der 'vérités éternelles' in den zin van de eeuwige logische mogelijkheden, die haar zetel hebben in het scheppend mathematisch denken der Godheid, waarover later.

Niet een verzoening tusschen modern wetenschapsideaal en een scholastische leer der substantieele vormen ligt aan LEIBNIZ' wijsgeerig streven ten grondslag, maar de intense spanning, die in zijn stelsel wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal gaan vertoonen,

1) ERDMANN p. 68: 'secta Nominalium, omnium inter scholasticas profundissima, et hodiernae reformatae philosophandi rationi congruentissima; quae quum olim maxime floreret, nunc, apud scholasticos quidem, extincta est. Unde conjicias decrementa potius quam augmenta acuminis.' Even verder zegt LEIBNIZ echter: 'Idem dicendum est de nostri temporis philosophicae Reformatoribus, eos si non plusquam Nominales tamen Nominales esse fere omnes'.

2) Reeds in zijn aangehaalde verhandeling over den philosophischen stijl van NIZOLIUS, die een ware lofrede op de grondstellingen van het nominalisme bevat, bestrijdt LEIBNIZ het extreme nominalisme van HOBBES, volgens wien ook de waarheid slechts een eigenschap der taal zou zijn en 'qui, ut verum fatear, mihi plusquam nominalis videtur.' 'Non contentus enim cum Nominalibus universalia ad nomina reducere, ipsam, rerum veritatem ait in nominibus consistere.'

3) ERDMANN p. 69.

drukt het stempel op zijn metaphysica en maakt de oplossing, welke hij aan de grondantinomie in de humanistische wetsidee poogde te geven, tot het hoogste, wat het humanistisch denken gedurende de phase van het primaat van het wetenschapsideaal heeft kunnen bereiken. Dat LEIBNIZ daarbij in zijn metaphysica weer Aristotelische termen als: entelechie, materia prima en secunda, potentialiteit en actualiteit, actus purus, causa efficiens en causa finalis, enz. enz. invoert, mag niet het oog doen sluiten voor den modernen humanistischen zin, welke in deze termen wordt gelegd.

De saecularisatie van het schema natuur en genade in Leibniz' wijsbegeerte.

Zelfs de scholastisch-Thomistische tegenstelling tusschen het rijk der natuur en het rijk der genade, en de idee van een dienstbaarheid van het eerste aan het laatste duiken bij LEIBNIZ weer op. Maar LEIBNIZ legt ook in deze tegenstelling een volstrekt gewijzigden zin, waaruit duidelijk blijkt, dat zijn wijsbegeerte niet in een synthese van transcendentie- en immanentiestandpunt (gelijk bij THOMAS) is gegrond, maar geheel in het immanentiestandpunt is geworteld.

Immers onder het 'rijk der genade' verstaat LEIBNIZ niets anders dan het rijk der redelijke schepselen en onder het 'rijk der natuur' het rijk der redelooze creaturen. In het eerste toont zich de godheid (de zuivere rede) als de allervolkomenste bouwmeester, in het laatste als de allerwijste monarch. In het eerste zijn de wetten mechanisch, in het tweede moralisch![1)]

1) *Principes de la nature et de la grâce* (1714) 15 (ERDMANN 717): 'C'est pourquoi tous les esprits, soit des hommes, soit des génies entrant en vertu de la raison et des vérités éternelles dans une espèce de société avec Dieu, sont des membres de la Cité de Dieu, c'est à dire, du plus parfait état, formé et gouverné par le plus grand et le meilleur des Monarques, où il n'y a point de crime sans châtiment, point de bonnes actions sans récompense proportionnée; et enfin, autant de vertu et de bonheur qu'il est possible; et cela, non pas par un dérangement de la Nature comme si ce que Dieu prépare aux ames troubloit les loix des corps; mais par l'ordre même des choses naturelles, en vertu de l'harmonie préétablie de tout tems entre les Règnes de la Nature et de la Grâce'.

Zoo wordt ook AUGUSTINUS' Christelijke conceptie van de 'Civitas Dei' in LEIBNIZ' speculatieve metaphysica ontzield tot de idee van een constitutioneel rijk, waarin de godheid regeert bij de gratie van het metaphysisch-mathematisch denken, aan welks 'eeuwige metaphysische waarheden' zijn scheppings*wil* is gebonden.

LEIBNIZ' humanistisch Christendom, dat wel het meest éclatant tot uiting komt in zijn, uiterlijk aan AUGUSTINUS herinnerende inderdaad echter geheel Cartesiaansche, opvatting van de zonde als een privatio, nl. een gebrek aan (mathematische) duidelijkheid en helderheid in de voorstelling, waardoor ook de wil niet de juiste beslissing treft - is in wezen de totale saecularisatie en daarmede ontzieling van de Christelijke religie.

Verfijning van het continuiteitspostulaat in het wetenschapsideaal door Leibniz' mathematisch functiebegrip. De ontdekking der differentiaal- en integraalrekening.

Ik wijs thans in de eerste plaats op de intensieve verdieping, welke het humanistisch wetenschapsideaal bij LEIBNIZ verkrijgt door de metaphysische wending van het door hem ontdekte mathematisch functiebegrip.

In dit, in de differentiaal- en integraalrekening ontdekte begrip[1)], was een uiterst vruchtbaar en fijn denk-instrument ge-

1) De ontdekking der differentiaal- en integraalrekening valt, blijkens GERHARDT's publicaties uit de wetenschappelijke nalatenschap van LEIBNIZ, gedurende LEIBNIZ' verblijf te Parijs in de jaren 1673-76. De grondbeginselen der nieuwe rekening werden door hem echter eerst in 1684 en 1686 gepubliceerd in twee verhandelingen, getiteld: *Nova methodus pro maximis et minimis* en *De geometria recondita et analyse indivisibilium atque infinitorum*. Deze publicaties verwikkelden hem, gelijk bekend, in den onverkwikkelijken strijd met NEWTON, die reeds in 1665/6 zijn fluxuonen-rekening had ontworpen, in zake de prioriteit van beider ontdekking. Vast staat, dat LEIBNIZ' ontdekking geheel onafhankelijk van NEWTON is.

vonden, dat, in het wetenschapsideaal opgenomen, nu den dienst kon bewijzen, langs den weg van oneindig kleine denk-overgangen het continuiteitspostulaat van dit wetenschaps-ideaal over alle zin-grenzen der wetskringen heen, door te voeren; terwijl daarbij zoowel het grove naturalisme van HOBBES als het grove dualisme van DESCARTES kon worden vermeden.

Het beginsel der continuiteit, dat LEIBNIZ als den laatsten grond zijner analyse aangeeft, wordt door hem overal als een *principe der ordening en methode van het denken* ingevoerd.

Beschouwen wij twee waardereeksen van veranderlijke grootte, die door een vaste wet met elkander verbonden zijn, dan mag de functioneele betrekking, welke tusschen de leden van de reeks bestaat, niet als opgeheven worden beschouwd, wanneer wij op de *grenzen* der beide reeksen overgaan. In de zinnelijke aanschouwing mogen deze grensgevallen tegenover de overige elementen nog zoo ongelijksoortig schijnen, zooals rust en beweging, gelijkheid en ongelijkheid, parallelisme en snijding van lijnen in de onmiddellijke zinnelijke aanschouwing als onverzoenbare tegenstellingen moeten voorkomen; maar deze klove, die voor onze zinnelijke waarneming bestaan blijft, moet door het *denken* overbrugd worden.

Een element mag, geïsoleerd beschouwd, tegenover een ander nog zoo 'ongelijksoortig' schijnen, wanneer het zich daaruit in een continu logisch proces laat afleiden en ontwikkelen, dan wint het krachtens dit proces een hoogere en vaster gefundeerde gemeenschap ermede, dan de zakelijke overeenstemming - in welke constante, aanschouwelijke individueele kenmerken ook - het zou kunnen geven.[1)]

'Is een continue overgang gegeven, die in een laatsten term eindigt,' - zoo formuleert LEIBNIZ zelf den hoogsten grondregel der nieuwe rekening -, 'dan is het steeds mogelijk, een gemeenschappelijke rationeele beschouwingswijze door te voeren (ratio-

1) CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem* in der Phil. und Wissensch. der neueren Zeit (Bnd II) S. 158.

nationem communem instituere), die den laatsten term mede insluit'.[1)]

De schitterende ontdekking, welke in de oneindigheidsrekening gedaan werd en die een der hechtste fundamenten voor den voortgang der moderne physica zou worden, wordt echter tegelijk tot metaphysisch organon voor het humanistisch-mathematisch kennisideaal.

Metaphysisch wordt het functiebegrip en continuiteitsprincipe der differentiaal- en integraalrekening nl., wanneer zij dienst moeten doen in de poging, om ter laaatste instantie de zingrenzen der wetskringen logisch te overbruggen, en den geheelen kosmischen zinsamenhang in de zinverscheidenheid tot een in diepste wezen *logisch-mathematischen* te denatureeren volgens het ideaal, dat het humanistisch denken sinds DESCARTES bezielde: de 'mathesis universalis' als een universeele denk-methode.

De beide wortels van Leibniz' wijsbegeerte. Het misverstand bij Schmalenbach i.z. den Calvinistischen oorsprong van Leibniz' individualisme.

Zulks geschiedt op waarlijk magistrale wijze in LEIBNIZ' metaphysica, welker logicistisch-arithmetische grondgedachte, met name in SCHMALENBACH's uitvoerige LEIBNIZ-studie onderzocht,[2)] als eerste wortel in LEIBNIZ' denken moet worden beschouwd. De wortel

1) In zijn verhandeling: *Cum prodiisset atque increbuisset Analysis mea infinitesimalis* (Historia et Origo Calc. differ. hrg. von GERHARDT S. 40, aangeh. bij CASSIRER t.a.p.).

2) H e r m a n S c h m a l e n b a c h LEIBNIZ (Drei Masken-Verlag, München, 1921).
Men bedenke intusschen, dat het hier een 'arithmetisme' geldt in den zin van het functie-begrip der differentiaal-rekening, welke door LEIBNIZ als een universeele methode van analyse werd gevat, en die hij zoowel op getal, ruimte en beweging als op het gebied der biologie en psychologie toepaste.
De nog in zijn geschrift '*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*' (1684) verdedigde Pythagoreische opvatting, dat het getal, *als een bloote som van starre eenheden*, de metaphysische grond-gedachte van den kosmos en de arithmetica een soort 'statica van het universum' zou zijn, heeft LEIBNIZ later prijsgegeven. Naar zijn latere beschouwing is het discrete element slechts een functie van het reeksprincipe en het getal zelve slechts het eenvoudigste geval van de algemeene denk-relatie. Zoo is LEIBNIZ inderdaad *logicist* in zijn mathematische opvatting.
Dat hij daarmede het arithmetisch standpunt zelf zou hebben prijsgegeven, gelijk CASSIRER in zijn boek *Leibniz' System in seinen wissensch. Grundlagen* (1902) en in den Hen Bnd van zijn standaardwerk over de geschiedenis van het Kennisprobleem, op grond van zijn eigen logicistische opvatting der oneindigheidsrekening meent, is onjuist. LEIBNIZ' monadenleer is inderdaad, gelijk SCHMALENBACH uitvoerig heeft aangetoond, in bewuste tegenstelling zoowel met het metaphysisch ruimte-universalisme als met het materialistisch atomisme ontstaan. Zij berust op hypostaseering van het differentiaal-getal.

van dit arithmetisme zelve, waarin het wetenschapsideaal nu ook de *individualiteit heeft gerationaliseerd*, is niet, gelijk SCHMALENBACH onder invloed van MAX WEBER meent, in de 'Calvinistische religiositeit', doch in het individualistisch type van het humanistisch persoonlijkheidsideaal der beginnende 'Aufklärung' te vinden.

Het oneindig kleine differentiaal-getal wordt in metaphysischen zin tot *monade*, tot *de ware eenheid der realiteit*, welke aan al het samengestelde ten grondslag ligt. En deze monaden vullen in leemtelooze dichtheid den *noumenalen* kosmos. Zij worden gedacht als bezielde wezens, die in hun voorstellingen elk op eigen wijze het universum weerspiegelen, maar tegenover elkander een volstrekt afgesloten zelfgenoegzaam bestaan voeren, en als zoodanig de uitdrukking worden van het individualistisch persoonlijkheidsideaal.

De kosmos, aldus opgelost in een oneindige menigte 'venster-looze' monaden, ruimtelooze bezielde krachtpunten, die, zonder inwerking op elkander, ieder voor zich den geheelen kosmos in hun voorstellingen weerspiegelen, wordt door de (uit het mathematisch denken ontsprongen) lex continui als een continue zin-samenhang gehandhaafd, zonder dat de geheele kosmos onder een naturalistischen grondnoemer behoefde te worden gebracht.

Het bij BRUNO nog aesthetisch getint individualisme in de opvatting der monade als mikro-kosmos, wordt bij LEIBNIZ tot een mathematisch individualisme. De mikrokosmos-gedachte, de idee van het 'omnia ubique' in het humanistisch persoonlijkheidsideaal der Renaissance, wordt gerationaliseerd. Het persoonlijkheidsideaal,

geconcentreerd in de autarke individualiteit der monaden,[1] wordt door de metaphysische lex continui opgeheven in het wetenschapsideaal, dat het individu met zijn qualitatieve individualiteit tot functie van het reeksprincipe herleidt en daardoor voor rationeele berekening toegankelijk maakt.

Leibniz' krachtbegrip en het activiteitsmotief in het humanistisch persoonlijkheidsideaal.

Daarom kunnen nu ook de beide momenten, die van meetaf in het humanistisch persoonlijkheidsideaal der Renaissance overheerschend waren geweest: dat der individueele zelfgenoegzaamheid der persoonlijkheid en dat van haar oneindige activiteit, in de metaphysica van het wetenschapsideaal tot uitdrukking worden gebracht.

Bij DESCARTES had de activiteitstendenz van het persoonlijkheidsideaal, ofschoon zij in het Cartesiaansche 'cogito' duidelijk belichaamd was, tenslotte toch niet, gelijk bij BRUNO, de idee van den kosmos zelve kunnen doortrekken. De 'res extensiva' als natuursubstantie is bij hem een deel der verabsoluteerde starre ruimte, waarvan de beweging slechts een *modus* is.

LEIBNIZ daarentegen hypostaseert het, door hem in de physica ontdekte, *kracht*begrip tot het wezen der monade-substantie, die, als zich zelf genoegzame mikro-kosmos, geen beweging en inwerking van buiten af gedoogt. Dit metaphysisch krachtbegrip verschijnt bij LEIBNIZ in den uitwendigen Aristotelischen vorm der 'entelechie', der 'causa finalis', is echter inderdaad niet in Aristotelischen zin te duiden.[2] Niet de continue starre ruimte is langer het wezen der natuur, maar de *werkende kracht*.

1) *La Monadologie* (1714): 'On pourroit donner le nom d'Entéléchies à toutes les substances simples ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection *(ἐχουσι τὸ ἐντελές)* il y a une suffisance *(αὐτάρκεια)* qui les rend sources de leurs actions internes .....' (ERDMANN, 706).

2) LEIBNIZ zelf merkt in zijn *Système Nouv. de la Nature* (1695) op: 'Il fallut donc rappeller et comme réhabiliter les f o r m e s s u b s t a n t i e l l e s , si decriées aujourd'hui; mais d'une maniere qui les rendit intelligibles, et qui sépara l'usage qu'on en doit faire de l'abus qu'on en a fait'. (ERDMANN, pag. 124).

Ruimte en tijd zijn voor LEIBNIZ slechts ideëele ordeningen der verschijnselen, de eerste een ordening of wetmatige relatie der coexistentie, de tweede zulk eene der successie. De ruimte is, gelijk LEIBNIZ in zijn vierden brief aan CLARKE schrijft 'cet ordre qui fait que les corps sont s i t u a b l e s , et par lequel ils ont une situation entre eux en existant ensemble'.[1)]

En de mechanische materie ('materia secunda' noemt LEIBNIZ haar!) is slechts de door de physische bewegingswetten geordende verschijningswijze van de metaphysische kracht, welke tot het wezen der monade behoort,[2)] 'un phénomène, mais bien fondé, résultant des Monades'.[3)].

Zoo doordringt het activiteitsmotief van het persoonlijkheidsideaal de oneindige natuur zelve. Van een wezenlijke herleving van het Aristotelisch entelechiebegrip is bij LEIBNIZ geen sprake. De gedachte der autarkie, der zelfgenoegzaamheid van de monade is met de Aristotelische metaphysica geheel in strijd en LEIBNIZ' krachtbegrip heeft in wezen niets van doen met de, in de lex naturalis gegronde, Aristotelische leer der entelechieën, waaraan het titanisch activiteitsmotief van het humanistisch persoonlijkheidsideaal ten eenenmale vreemd is.

Nu komt echter in LEIBNIZ' metaphysica dit persoonlijkheidsideaal zelve in een uiterst intensieve spanning met het wetenschapsideaal, doordat LEIBNIZ beproeft, de grondmotieven van het eerste in de vormen van het laatste te verwerken. Want aan het primaat van het wetenschapsideaal wil hij geen oogenblik tornen. Integendeel, nog sterker dan bij zijn rationalistische voorgangers

1) ERDMANN, p. 758.
2) Hier blijkt weer, hoe LEIBNIZ in de scholastisch-Aristotelische termen *materia prima et secunda* een totaal gewijzigde beteekenis legt. De *materia prima* is bij LEIBNIZ geworden de substantieele kracht der monade, welke tot metaphysische oorzaak wordt van de inerte materie in de verschijningswereld: de *materia secunda*. Vgl. ERDMANN, p. 725. 'Quant à l'inertie de la matière, comme le matière elle même n'est autre chose qu'un phénomène, mais bien fondé, résultant des Monades: il n'en est de même de l'inertie, qui est une propriété de ce phénomène.'
3) Vgl. LEIBNIZ' brief aan REMOND DE MONTMORT (ERDMANN, p. 724).

overheerscht bij hem het Faustisch machtsmotief in het kennisideaal.

Primaat van het wetenschapsideaal in Leibniz' wetsidee.

De constructie van de verhouding tusschen zin-totaliteit en zinverscheidenheid in den zin-samenhang wordt in LEIBNIZ' humanistische wetsidee geheel aan het wetenschapsideaal overgelaten.

Dit blijkt reeds uit den theoretischen vergelijkingsnoemer, waaronder LEIBNIZ alle zin-zijden der werkelijkheid brengt, nl. de *voorstelling* (perception), welke LEIBNIZ opvat als 'répresentation du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple.'[1)]

Alle monaden, ook de materie-monaden, zijn in LEIBNIZ' metaphysica *voorstellende* krachtpunten geworden, die slechts in hun voorstellingen de eenheid van den kosmos in diens zin-verscheidenheid weerspiegelen.

En wanneer eenmaal deze logische grondnoemer voor de zinverscheidenheid is vastgesteld, krijgt de logicistische lex continui van het wetenschapsideaal eerst recht den scepter der heerschappij in handen! Want in de metaphysische opvatting der wet worden nu alle monaden, zoowel de materie-monaden, als de redelijke monaden, welker wezen toch 'bezielde kracht' was, in een (uitwendig aan de Aristotelische lex naturalis herinnerende, maar) *in wezen mathematisch gedachte ontwikkelingsorde* van lager tot hooger gerangschikt, met de godheid als centrale monade tot kroon.

De monaden verschillen niet door een principeele ongelijksoortig-

1) ERDMANN, p. 714. Vgl. ook *Monadologie*, 14 (ERDMANN p. 706): 'L'état passager, qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple, n'est autre chose que ce qu'on appelle la P e r c e p t i o n qu'on doit distinguer de l'apperception ou de la conscience.' Iedere monade is dus een e e n h e i d i n d e v e e l h e i d h a r e r v o o r s t e l l i n g e n: 'Car la simplicité de la substance n'empèche point la multiplicité des modifications, qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple'. *Princ. de la Nat. et de la Grâce* 2.

heid. De realistisch-Aristotelische opvatting der soorten is in LEIBNIZ' metaphysica volstrekt prijsgegeven.

Het qualitatieve verschil tusschen de monaden bestaat slechts in den helderheidsgraad harer voorstellingen, waarin het universum zich weerspiegelt: 'Et par conséquent une M o n a d e en elle même, et dans le moment, ne sauroit être discernée d'une autre que par les qualités et actions internes, lesquelles ne peuvent être autre chose que ces perceptions (c'est à dire, les répresentations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple)' et de ses appétitions, (c'est à dire, ses tendances d'une perception à l'autre,) qui sont les principes du changement.'[1)]

Van de onbewuste voorstellingen, de zgn. 'petites perceptions'[2)] der materie-monaden, voert in oneindig kleine overgangen een continue logische ontwikkeling over de bewuste, maar nog zinnelijk verwarde voorstellingen der zinnelijke zielemonaden naar de klare en onderscheiden voorstellingen (apperceptions) van de denkende geestesmonaden, die als eindige, nog aan de zinnelijkheid gebonden zijn, en eindelijk tot het klare scheppende mathematisch denken van de godheid, die geen zinnelijke voorstellingen meer heeft, maar zuiver intuïtief denken is.

Tusschen de beide polen: materie en godheid vindt in deze ontwikkelingsorde ook de mensch zijn plaats, bij wien verstand (mathematisch denken) en zinnelijkheid, activiteit en passiviteit, spontaniteit en receptiviteit, nog verbonden voorkomen, waardoor de menschelijke geest begrensd is in zijn denken, wat bij de godheid als 'actus purus' niet meer het geval is.

Leibniz' humanistisch theïsme.

Een *naar den vorm* Aristotelisch theïsme wordt hier gehuldigd, waarin echter *in wezen* de godheid identiek is geworden met de slot-hypostase van het wetenschapsideaal zelve.

In God's denken alleen is de oneindige analyse van heel den

1) ERDMANN, p. 714.
2) De 'onbewuste voorstelling' wordt dus gevat als een oneindig kleine graad van bewustheid.

kosmos uitgevoerd, waardoor die kosmos in wezen als een zuiver mathematische zin-samenhang is gequalificeerd, ook al kan het menschelijk denken, wegens zijn begrensdheid, in de empirische, zinnelijk waarneembare werkelijkheid niet de absoluut mathematische noodwendigheid van het individueel gebeuren inzien.

Logificeering van het activiteitsmotief van het persoonlijkheidsideaal.

Nu wordt ook het activiteitsmotief van het persoonlijkheidsideaal door het wetenschapsideaal zooveel mogelijk gelogificeerd, al bleef het een min of meer irrationeele rest in LEIBNIZ' stelsel. Daar het individualistisch persoonlijkheidsideaal der beginnende 'Aufklärung' geen inbreuk op de zelfgenoegzaamheid van het individuum gedoogt, en terwille van het wetenschapsideaal de geheele activiteit aller monaden onder den grondnoemer der *voorstelling* is gebracht, moet ook het metaphysisch krachtbegrip zich aan dezen grondnoemer van het wetenschapsideaal aanpassen.[1)] Zoo wordt de autarke activiteit der monade geïnterpreteerd in den zin van een tendenz *(appétition)*, om van de eene voorstelling tot de andere over te gaan. Deze tendenz, in scholastische formuleering als 'causa finalis' gevat, brengt in iedere monade het systeem der voorstellingen, waarin het universum weerspiegeld wordt, in beweging.[2)]

Deze logificeering van het krachtbegrip was in LEIBNIZ' monadologie geen 'deus ex machina'.

1) Dit krachtbegrip was juist door zijn irrationeele, uit het persoonlijkheidsideaal ontsprongen, inslag aan de Marburgerschool onder de Neo-Kantianen een doorn in 't oog en wordt door haar in strijd geacht met het continuiteitspostulaat van het zuivere denken. Zie COHEN *Logik der reinen Erkenntnis*, 3e Aufl. S. 263/4.
2) *Monadologie* 15: 'L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appellé A p p é t i t i o n ; il est vrai, que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception, où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles'.
ib. 79: 'Les ames agissent selon les lois des causes finales par appétitions, fins et moyens'.

De monade is, gelijk we zagen, primair de gehypostaseerde differentiaal in het mathematisch-natuurwetenschappelijk denken.[1] Waar het differentiaal-getal, gelijk wij bij de analyse van zijn zin-structuur in het volgende boek zullen zien, den zin der beweging anticipeerend *benadert* en de originaire zin der beweging door LEIBNIZ zelve is gelogificeerd tot een idee der mathematische *denkbeweging*, die als *ὑπόθεσις* aan de natuurwetenschap wordt ten grondslag gelegd[2], ligt ook de logificeering van het krachtbegrip, dat de (denk) beweging eerst mogelijk maakt, voor de hand.

Slechts blijft hier de 'kracht' als 'tendenz' in zooverre uitdrukking van LEIBNIZ' individualistisch persoonlijkheidsideaal, dat zij de gesloten autarkie der monaden-individuen moet waarborgen, daar zij immers niet door functioneele oorzaken buiten de monade, werkzaam wordt.

Leibniz' intellectueel determinisme en zijn leer van de ingeboren ideeën in het licht der lex continui.

Een partieel indeterminisme in den trant van DESCARTES ter verklaring van de mogelijkheid van zonde en denkdwaling is in LEIBNIZ' gedachtengang niet meer noodig en zelfs onmogelijk.

Bij DESCARTES impliceerde dit partieel indeterminisme, gelijk wij vroeger zagen, immers de in zijn stelsel innerlijk tegenstrijdige

1) LEIBNIZ zelf noemt ze 'metaphysische punten', en de 'mathematische punten' zijn volgens hem hun 'point de vûe', om het universum uit te drukken. Zie zijn *Syst. Nouv.* 11. (ERDM. p. 126): 'Il n'y a que les atomes de substance, c'est a dire, les unités réelles, et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions, et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers élémens de l'analyse des substances. On les pourroit appeler, points métaphysiques: ils ont quelque chose de vital, et une espèce de perception, et les points mathématiques sont leur point de vûe, pour exprimer l'Univers..... Ainsi les points physiques ne sont indivisibles qu' en apparence; les points mathématiques sont exacts, mais ce ne sont que des modalités: il n'y a que les points métaphysiques ou de substance..... qui soient exact et réels; et sans eux il n'y auroit rien de réel, puisque sans les véritables unités il n'y auroit point de multitude.'

2) Zie de hieronder aangehaalde plaats in GERHARDT's uitgave V, 437, 10.

aanvaarding van een ‘influxus physicus’, waardoor de zinnelijke verwarde voorstellingen ontstaan. De wil heeft tegenover deze confuse voorstellingen een *liberum arbitrium indifferentiae*. Geeft hij eraan gehoor, dan valt hij af van het klaar en onderscheiden denken en zoo ontstaat dan op theoretisch gebied de denk-dwaling en op het gebied van het practisch handelen de zonde.

In LEIBNIZ' metaphysica is echter de ‘influxus physicus’ uitgesloten door de idee van de volstrekte venster-loosheid, de volstrekte innerlijke afgeslotenheid der monaden. Ook de zinnelijke voorstellingen worden in de menschelijke monade geheel van binnen uit, in volkomen autarkie, geproduceerd.[1)]

En anderzijds is bij LEIBNIZ ook de scherpe tegenstelling tusschen zinnelijkheid en verstand opgeheven, waardoor denk-dwaling en zonde in zijn stelsel een minder scherpe beteekenis krijgen dan bij DESCARTES.

De proclameering van een - zij 't al partieel - ‘primaat van den wil’ is door de lex continui overbodig geworden. *De irrationeele leemte tusschen zinnelijke voorstelling en klaar begrip is door het logisch-mathematisch continuiteitsprincipe overbrugd*. Zonde en denkdwaling zijn bij LEIBNIZ gelijkelijk slechts een gevolg van de metaphysische onvolkomenheid der eindige monaden, bij wie het klare mathematische denken nog telkens door zinnelijke voorstellingen wordt verduisterd. Het zijn bloot *gradueele* toestanden, daar immers uit de zinnelijke ‘perceptions’ zich het klare mathematisch begrip in continuen overgang ontwikkelt.

Zoo wordt ook DESCARTES' leer van de ingeboren ideeën door de lex continui gerelativeerd, waardoor op merkwaardige wijze de tegenstelling tusschen sensualistische en rationalistische richtingen in de kennis-theorie wordt overbrugd. In zijn posthume, eerst in

1) *Monadologie* 51 (ERDMANN, p. 709): ‘Mais dans les substances simples ce n'est qu' une influence idéale d'une Monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une Monade demande avec raison, que Dieu en réglant les autres dès le commencement des choses, ait regard à elle. Car puisqu' une Monade créée ne sauroit avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen, que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre’.

1765 gepubliceerde, werk *Nouveaux essais sur l'entendement* verklaart immers LEIBNIZ de 'idées innées' als sluimerende, virtueele voorstellingen, die nog niet 'connues' zijn en eerst geleidelijk zich over den weg der zinnelijke voorstellingen tot klare en duidelijke begrippen ontwikkelen.

Daar in alle monaden hetzelfde, nl. de geheele kosmos, wordt voorgesteld en - *in scherpe tegenstelling tot de Aristotelische leer der substantieele vormen* - het onderscheid tusschen de monaden door de lex continui is gequantificeerd tot een, in oneindige overgangen toenemenden helderheidsgraad in de voorstellingen, moet op ieder oogenblik het resultaat der voorstellingsbeweging in alle monaden hetzelfde zijn: Iedere monade leeft slechts in zich zelve. Zij heeft geen vensters, waardoor zij iets van de andere zou kunnen ervaren, maar alle monaden beleven hetzelfde, hare voorstellingen zijn door een voorbeschikte harmonie met elkander in nauwkeurige correspondentie, en daarom schijnt het alsof ze voortdurend op elkander inwerken.

Zoo preciseert zich LEIBNIZ' wetsidee tot de, de lex continui insluitende, idee van de *Harmonia Praestabilita*, waarin, in de lijn van het wetenschapsideaal, het scherpste *determinisme* in het ontwikkelingsproces van de voorstellingen is gepostuleerd. Immers, wanneer ergens de geringste speelruimte in dit ontwikkelingsproces zou zijn opengelaten, waarbinnen ook maar een enkele monade willekeurig van den universeel gelijken gang der voorstellingen zou kunnen afwijken, dan ware de harmonie in den geheelen kosmos verstoord. Iedere momenteele toestand van een monade is een natuurlijk gevolg van haar vroegeren toestand, 'zoodat het tegenwoordige zwanger is van de toekomst'.[1)]

1) *Monadologie* 22 (ERDMANN, p. 706). Vgl. ook de bekende plaats in de *Principes de la Nature et de la Grâce* 13: 'Car tout est réglé dans les choses une fois pour toutes avec autant d'ordre et de correspondance qu'il est possible; la suprême Sagesse et Bonté ne pouvant agir qu' avec une parfaite harmonie. Le présent est gros de l'avenir: le futur se pourroit lire dans le passé; l'élogné est exprimé dans le prochain. On pourroit connaître la beauté de l'Univers dans chaque ame, si l'on pouvoit déplier tous ses replis, qui ne se développent sensiblement qu' avec le tems'.

Daarmede is ook LEIBNIZ' standpunt in het probleem der wilsvrijheid - het stootblok van wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in de humanistische wijsbegeerte! - in principe bepaald.

LEIBNIZ verwerpt principieel het *liberum arbitrium indifferentiae*, dat DESCARTES ten aanzien van de zinnelijke voorstellingen handhaafde. Hij noemt deze opvatting der wilsvrijheid een *indifferentia aequilibrii*, waarbij tenslotte de handeling *zonder grond* zou plaats vinden. In zijn korte verhandeling *De libertate*, welke ERDMANN het eerst heeft gepubliceerd, betoogt LEIBNIZ, dat alle handelingen der substanties *gedetermineerd* zijn: Nibil fit sine ratione.[1] De idee der harmonia praestabilita dwingt tot aanvaarding van een 'praedispositio rerum ex causis aut causarum series'.[2] De geestesmonade is een soort *automaton spirituale*, een geestelijke automaat: alles in den mensch is van te voren bepaald.[3] Maar deze strenge gedetermineerdheid van den wil is volgens LEIBNIZ geenszins in strijd met de vrijheid der redelijke persoonlijkheid: ze mag niet worden verstaan in den zin van *mechanischen dwang*. De determineerende oorzaken zijn slechts 'inclinantes, non necessitantes'. Het principe der handeling ligt in hem die handelt, in zooverre is de handeling steeds vrijwillig. Natuurlijk! Immers de monade is autark en heeft geen vensters. De vrijheid van den mensch is des te grooter, naarmate hij meer in overeenstemming met de rede handelt; slaaf wordt hij door zijn handelingen door de blinde affecten en hartstochten te laten bepalen.

In de wijsgeerige grondidee der 'harmonia praestabilita' is de autarke en actieve individualiteit der monaden (geëischt door het nog individualistisch gevat persoonlijkheidsideaal) door de lex continui als beginsel van de algemeene orde en samenhang in den kosmos (principium quoddam generale), onder de absolute

1) ERDMANN, p. 669: 'Omnes tamen actiones sunt determinatae et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem non tamen necessitans, ut sic potius, quam aliter fiat. Nihil fit sine ratione. Libertas indifferentiae est impossibilis.
2) Vgl. *Causa Dei asserta per justitiam eius* (ERDMANN, p. 660): 'Neque etiam praedispositio rerum aut causarum series nocet libertati.'
3) *Theodicée* I, 52 (ERDMANN, p. 517).

heerschappij van het wetenschapsideaal gebracht. De lex continui dankt, evenals de haar omvattende harmonia praestabilita, haar oorsprong aan de godheid, welke zelve niets anders is dan de hypostase van het door geen zinnelijke voorstellingen meer vertroebelde zuiver (scheppend) mathematisch denken, waarvan het willen slechts een modus, een zin-breking is. Ja, de godheid wordt aanvankelijk met de functionalistisch gevatte wereldharmonie vereenzelvigd. Het Spinozistisch 'Deus sive natura' wordt in LEIBNIZ' gedachtengang tot het 'Harmonia universalis, id est Deus'.[1] De functionalistische mathematische lex continui is inderdaad de kern van deze idee der wereldharmonie.

§ 3 - De gematigd nominalistische opvatting der ideeën bij Leibniz. De 'idee' als symbool der werkelijke verhoudingen en als het wetsbegrip van het rationalistisch wetenschapsideaal.

De wezenlijk realistische metaphysica had immer de denkbegrippen als 'Abbilder' van de in zich zelve rustende ideeën of substantieele vormen der werkelijkheid beschouwd. Zulk een realistische opvatting was van meetaf met het scheppingsmotief in het humanistisch wetenschapsideaal in strijd. En ook bij LEIBNIZ is, gelijk CASSIRER[2] terecht heeft in het licht gesteld, van een realistische Abbild-theorie geen sprake. Op echt nominalistische wijze worden bij hem de ideeën zelve *symbolen* der realiteit, zij representeeren slechts de verhoudingen, de relaties, die tusschen de afzonderlijke elementen dezer realiteit bestaan. Zeer karakteristiek is voor deze opvatting LEIBNIZ' verhandeling 'Quid sit Idea', waarin bijna woordelijk OCKAM's onderscheiding tusschen de conventio-

1) Vgl. LEIBNIZ' brief aan Hertog JOHANN FRIEDRICH v. BRAUNSCHWEIG (1671), GERH. I. 61.
2) *Erkenntnisproblem* II, 166ff. Zie ook S. 189, waar CASSIRER de innerlijke sympathie van het Neo-Kantianisme der Marburger-school, waartoe hij zelf behoort, met LEIBNIZ' wetenschapsideaal uitdrukking geeft: 'Die überlieferte Metaphysik der "substantiellen Formen" erfährt indessen hier nur eine scheinbare Erneuerung..... Die oberflächliche Ansicht dasz die "Formen" der Dinge es sind, die in den Geist eindringen und in ihm die Erkenntnis der Objekte erzeugen, wird van LEIBNIZ in allen Phasen seines Denkens gleich rückhaltlos verworfen'.

neele voces en de in de natuur gefundeerde algemeene symbolen wordt overgenomen. Hier schrijft LEIBNIZ: 'Verder blijkt, dat sommige uitdrukkingen een "fundamentum in natura" bezitten, terwijl de anderen, zooals bv. de woorden der taal of willekeurige teekens, tenminste ten deele op willekeurige overeenkomst berusten. De in de natuur gefundeerde eischen een zekere soort van gelijkenis, gelijk bv. tusschen een landstreek en haar geografische kaart bestaat, of althans een verband van de soort, als tusschen een cirkel en zijn perspectivische weergave in een ellips plaats vindt: want aan ieder punt der ellips beantwoordt hier naar een bepaalde wet een punt van den cirkel. Dat dus een idee der dingen in ons is, beteekent niet anders, dan dat God, die in gelijke wijze de oorsprong van den geest en van de dingen is, aan den geest zulk een denkkracht gegeven heeft, dat hij uit zijn eigen activiteit resultaten kan afleiden, die volkomen overeenstemmen met de werkelijke gevolgen in de dingen.'[1] Zoo wordt ook de functioneele *bewegings*wetmatigheid tot een *idee*, die niet uit de werkelijkheid stamt, maar door de *rede* aan de werkelijkheids-ervaring wordt ten grondslag gelegd: 'Dat in de natuur alles op mechanische wijze geschiedt is een - *principe*, dat men door het zuivere denken en nimmer door de ervaringen..... kan waarborgen'.[2]

De vermeende bestrijding van het nominalisme in het derde boek van Leibniz' '*Nouveaux Essais*'.

Eerst in het licht van dezen geheelen gedachtengang kunnen wij den juisten zin verstaan van LEIBNIZ' vermeende bestrijding van het nominalisme[3] in het derde boek van zijn *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Ik moet bekennen, dat ik bij de lectuur van dit boek zelf aan het wankelen geraakte in mijn opvatting, dat LEIBNIZ' standpunt als nominalistisch zou zijn te kwalificeeren.

1) GERH. VII, 263 sqq.
2) GERH. V, 437, 10.
3) Zoo wordt bij UEBERWEG III (12e Aufl. 1924 nieuw bewerkt door FRISCHEISCHEN-KÖHLER en MOOG) S. 332 het derde boek van LEIBNIZ *Nouveaux Essais* verstaan.'

En nu ik mij van deze weifeling achteraf rekenschap geef, kan ik den grond daarvan slechts vinden in LEIBNIZ' merkwaardige kunst om zijn modern-humanistische opvattingen in de traditioneele terminologie van de realistische scholastiek te kleeden. In den levendigen dialoog tusschen PHILALETHE, die de philosophie van LOCKE verdedigt en THEOPHILE, die LEIBNIZ' eigen standpunt uiteenzet, gaat het tenslotte slechts om de handhaving van de eeuwige waarheden (in LEIBNIZ' logicistisch-mathematischen zin van 'logische mogelijkheden') tegenover een extreem nominalisme, dat alle algemeene ideeën voor willekeurige scheppingen der taal houdt. Dit laatste standpunt was echter geenszins dat van LOCKE, gelijk we later zullen zien, doch veeleer dat van HOBBES.

Ik vestig er nu de aandacht op, dat reeds in den aanvang van het tweede boek, waar de vraag wordt opgeworpen wat het karakter is der ideeën in 't algemeen, de woordvoerder voor LEIBNIZ' opvatting uitdrukkelijk vaststelt, dat de idee, als *object* van het denken, slechts een object is, dat aan dit denken *immanent* is en als zoodanig een *uitdrukking* van het karakter of de kwaliteiten der dingen.[1)]

En dit standpunt blijft in het derde boek doorloopend gehandhaafd. Dit boek behandelt de geheele strijdvraag i.z. de realiteit der universalia merkwaardigerwijze onder het onderwerp der taal, der 'woorden'. Bij de behandeling van de 'namen der substanties' merkt de verdediger van LEIBNIZ' standpunt op, dat er vroeger twee axiomas bij de philosophen waren, nl. dat der realisten en dat der nominalisten. 'Beide,' zoo zegt THEOPHILE, 'zijn goed, mits men ze goed verstaat'.[2)]

De eenvoudige ideeën en die der substantie's, zoo laat LEIBNIZ den verdediger van zijn standpunt betoogen (bij de behandeling

1) ERDMANN, 222: Ph. Après avoir examiné, si les Idées sont innées, considérons leur nature et leurs differences. N'est il pas vrai, que l'Idée est l'objet de la pensée?
Ph. Je l'avoue, pourvû que vous ajoutez, que c'est un objet immédiat interne, et que cet objet est une expression de la nature ou des qualités des choses'.

2) ERDMANN, p. 320.

van de ‘Namen der eenvoudige ideeën’) zijn niet in eenige reeële existentie gegrond, doch slechts in de denk-mogelijkheid: ‘il n'y auroit donc rien qui oblige ces Idées d'être fondées dans quelque existence réelle’.[1] Zelfs onze meest klare en onderscheiden begrippen hebben geen *model* in de natuur, waarvan zij de afbeelding zouden kunnen zijn. Ook de universalia hebben zulk een model niet in de natuur-werkelijkheid.[2]

En tenslotte worden de essentia, de algemeene wezenskenmerken der dingen, door LEIBNIZ vereenzelvigd met de logische mogelijkheden of de ‘eeuwige waarheden’ in het scheppend mathematisch denken, waarover hieronder nader.[3] Alleen op dezen grond bestrijdt de verdediger van LEIBNIZ' philosophie de kwalificatie dezer ‘essentia generalia’ als willekeurige ‘teekens’. De ‘essentia’ zijn niet imaginair, hare *realiteit* is *die van het denken zelve*.

In dit verband moet ook de onderscheiding tusschen *nominale* en *reëele* definities worden beschouwd, waarmede LEIBNIZ zich tegen het extreme nominalisme keert.

Volgens deze nominalistische opvatting zouden de definities slechts bestaan in willekeurige verbinding van teekens, welke laatste als rekenpenningen in het denken zouden fungeeren.

LEIBNIZ merkt op, dat hier slechts de *nominale* definities zijn gevat. De wezenlijke *reëele* definitie echter moet de *essentie*, het *wezen* der zaak bevatten, welke essentie identiek is met de logische *mogelijkheid* der gedefinieerde zaak; zij moet ons deze mogelijkheid *a priori* doen kennen door het logisch *principe van den oorsprong der zaak aan te geven*.[4]

1) ERMDANN, p. 307.
2) ib., p. 320.
3) ib.: ‘les Essences sont perpétuelles, parcequ' il ne s'y agit que du possible’. p. 305: ‘L'essence dans le fond n'est autre chose que la possibilité de ce qu'on propose. Ce qu'on suppose possible est exprimé par la définition; mais cette définition n'est que nominale, quand elle n'exprime point en même tems la possibilité, car alors on peut douter si cette définition exprime quelque chose de réel, c'est à dire de possible, jusqu' a l'expérience vienne à notre secours pour nous faire connaître cette réalité a p o s t e r i o r i , lorsque la chose se trouve effectivement dans le monde’.
4) ib. p. 306, waar LEIBNIZ' woordvoerder van ‘de rede’ zegt, dat zij ons doet ‘connoître la réalité a p r i o r i en exposant la cause ou la *génération* possible de la chose définie.’
Zie ook ib. p. 138 *(Réflexions sur l'Essai de Locke)*.

M.a.w. LEIBNIZ' geheele bestrijding van het nominalisme treft slechts den extremen vleugel van dit laatste, dien hij reeds in 1670 had afgewezen, *maar niet de nominalistische grond-stelling, dat de 'ideeën' (opgevat als essentieele structuur-principes der werkelijkheid!) geen reëele existentie buiten het denken hebben*.

LEIBNIZ' metaphysica kent slechts *reëele monaden*. De ideeën behooren bij hem steeds tot de *voorstellingen* der monaden en de 'eeuwige waarheden' zijn slechts de in deze voorstellingen virtueel ingeboren logisch-mathematische relaties, welke eerst in het mathematisch-metaphysisch denken tot klaar bewustzijn komen.

En deze 'ideëele eeuwige waarheden' liggen geenszins als *in zich zelve rustende ideeën* aan de ervaringswerkelijkheid ten grondslag, doch slechts als *noodwendige oorsprongswetten*, welke aan het mathematisch denken inhaerent zijn. Zij zijn niets anders dan de logicistisch gevatte grondslagen van het humanistisch wetenschapsideaal zelve, welke LEIBNIZ tegen het naturalistisch nominalisme van een HOBBES zoekt te verdedigen.[1)]

Vergelijking met Leibniz' nominalistisch standpunt in zijn verhandeling over den philosophischen stijl van Nizolius (1670).

Dit is niet een willekeurige hypothese mijnerzijds, doch wordt bij vergelijking met het geschrift *De stilo philosophico Nizolii* door LEIBNIZ zelf uitdrukkelijk bevestigd.

In dit geschrift, waarin hij, gelijk wij zagen, met grooten nadruk partij kiest voor het gematigd nominalisme, gelijk dit in de school van WILLEM VAN OCKAM was verdedigd, bestrijdt LEIBNIZ tegelijk NIZOLIUS' opvatting van de *universalia*.

MARIUS NIZOLIUS (1498-1576), een sterk sensualistisch georiën-

1) ib.: 'Il dépend donc pas de nous de joindre les Idées comme bon nous semble, à moins que cette combinaison ne sout justifiée ou par la raison qui la montre possible, où par l'expérience, qui la montre actuelle, et par conséquent possible aussi.'

teerd nominalistisch denker, had nl. de universalia opgevat als bloote *collectiva*, waarin alle individueele dingen tegelijk zijn samengevat. Het begrip zou dan niet meer zijn dan een afkortende samenvatting voor vele zinnelijke waargenomen individuen, die door een gemeenschappelijken naam worden beteekend. Bij deze opvatting der universalia wordt echter aan het humanistisch wetenschapsideaal met zijn scheppingsmotief tekort gedaan: 'Non vero error hic NIZOLII levis est,' schrijft LEIBNIZ, 'habet enim magnum aliquid in recessu. Nam si universalia nihil aliud sunt quam singularium collectiones, sequetur, *scientiam nullam haberi per demonstrationem* (quod et infra colligit NIZOLIUS) sed collectionem singularium, seu inductionem. *Sed ea ratione prorsus evertantur scientiae* et sceptici vicere.'[1)]

De opvatting van de 'universalia', welke LEIBNIZ hier tegenover stelt, is uiteraard *geen realistische*, maar die van het algemeenbegrip als een *totum distributivum*, dwz. als een *in de definitie* vervatte apriorische totaliteit, welke onafhankelijk is van de zinnelijke waarneming van een bijzonder geval. De ware beteekenis van het universale schuilt volgens LEIBNIZ in de *algemeengeldigheid van het oordeel*.

Deze 'algemeengeldigheid' is niet en kan niet gefundeerd zijn in een nog zoo groote hoeveelheid zinnelijke waarnemingen van bijzondere gevallen, maar alleen en uitsluitend 'in de algemeene idee of de definitie der termen.'

En deze 'algemeene idee' wordt reeds hier door LEIBNIZ gevat in den zin van 'reëele definitie', waarin wij de apriorische mogelijkheid der genetische constructie, der 'logische schepping', aangeven, en welke in het logisch postulaat is gegrond van de *universeele wetmatigheid van alle gebeuren*. Het is het rationalistisch humanistisch wetsbegrip als grondslag van het humanistisch wetenschapsideaal, dat LEIBNIZ reeds hier in zijn opvatting der 'universalia' tegen het extreme nominalisme verdedigt; dat hij verdedigt zoowel tegen NIZOLIUS als tegen THOMAS HOBBES, welke

1) ERDMANN, p. 70.

laatste volgens LEIBNIZ zelfs begonnen was te twijfelen aan het theorema van PYTHAGORAS, ‘dat het offer van een hecatombe waardig is geacht.’[1)]

De idee van het gedachten-alphabet en de symbolische opvatting der ideeën.

Dit alles komt nog helderder uit, wanneer wij het zien tegen den achtergrond van LEIBNIZ' idee van een gedachten-alphabet, een ‘algemeene symbolische charakteristiek’, een idee, welke het eerst door RAYMUNDUS LULLUS (1235-1315) was ontwikkeld en sinds de Renaissance door het humanistisch wetenschapsideaal werd gepropageerd, LEIBNIZ had haar in primitieven vorm reeds in zijn jeugdgeschrift *De arte combinatoria* (1666) uiteengezet en in den verderen ontwikkelingsgang van zijn denken steeds verder verdiept door de uitwerking zijner ontdekking van de analyse van het oneindige. De grondgedachte daarbij was deze, een logisch organon te scheppen, welke het mogelijk zou maken het geheel der kennis uit een relatief klein getal elementen op te bouwen. De ‘ars combinatoria’ zou dan hierin bestaan, het aantal der mogelijke verbindingen der eenvoudige logische elementen te bepalen; zij zou dus het schema bevatten voor de beantwoording van alle vragen, welke de werkelijkheid ons zou kunnen stellen.

In de primitieve gestalte, waarin LEIBNIZ' jeugdwerk deze gedachte ontwikkelde, was zij nog geheel georiënteerd aan de arithmetica als leer van de discrete quantiteit. Gelijk ieder getal - voorzoover geen priemgetal - zich als een product van priemgetallen laat begrijpen en gelijk op grond van deze analyse voor elke twee getallen kan worden vastgesteld of ze een gemeenschappelijken deeler bezitten, zoo zouden ook de complexe begrippen eerst in bepaalde grond-klassen moeten worden geordend, alvorens de vraag naar hun wederkeerige verbindingsmogelijkheid zich op exacte systematische wijze zou laten beantwoorden.

De voorwaarde voor een waar oordeel zou dan hierin bestaan,

1) ERDMANN, p. 71.

dat subject en praedicaat een gemeenschappelijken logischen factor bezitten, of wel dat het praedicaat geheel in het begrip van het subject vervat is.

De ontdekking van de analyse van het oneindige voerde LEIBNIZ echter tot een principieele wijziging van dit waarheidscriterium. In een verhandeling over de onderscheiding der noodwendige en toevallige waarheden schrijft hij, dat eerst de geometrische kennis en de analyse van het oneindige hem licht hebben verschaft en hem hebben leeren zien, dat ook de begrippen zich tot het oneindige laten analyseeren.[1] De waarheid van een oordeel kan dus niet hiervan afhankelijk zijn, dat het praedicaat geheel en al in het begrip van het subject opgaat, maar slechts hiervan of een algemeene regel der denkbeweging is te ontdekken, waaruit wij met zekerheid kunnen besluiten, dat het onderscheid tusschen subject en praedicaat in de voortgezette analyse tot nul moet naderen.[2] Zoo doordringt de 'lex continui' (het aan de oneindigheidsrekening ontdekte continuiteitsprincipe) thans de idee der *mathesis universalis* zelve, in welke idee het mathematisch wetenschapsideaal zijn praegnante uitdrukking vindt. De feitelijke, toevallige verschijnselen moeten in de voortgezette analyse oneindig dicht tot de 'eeuwige waarheden' van het mathematisch denken naderen. En nu dringt zich, gelijk CASSIRER in het licht heeft gesteld, opnieuw de centrale beteekenis op van LEIBNIZ' beschouwing der algemeene ideeën als *symbolen der werkelijke verhoudingen:* De empirische werkelijkheid kan door het souvereine mathematisch denken niet op eenmaal gegrepen, laat staan *afgebeeld*, worden. Zij kan door dit denken slechts in steeds volkomener symbolen worden benaderd in een continuen methodischen overgang van de eenvoudiger naar de meer gecompliceerde zijden dezer realiteit: 'Es ist kein Zufall', merkt CASSIRER op, 'der uns dazu drängt, die Verhältnisse der Begriffe durch Verhältnisse der "Zeichen" zu ersetzen; sind doch die Begriffe selbst ihrem Wesen nach nichts anderes als mehr oder

1) Opuscula, p. 18.
2) *Generales Inquisitiones de Analyse Notionum et Veritatum* 1686, Opusc, p. 374, aangeh. bij CASSIRER II, 181.

minder vollkommene Zeichen, kraft deren wir in die Struktur des Universums Einblick zu gewinnen suchen.'[1)]

Dit geeft inderdaad LEIBNIZ' opvatting weer, mits men dus de symbolische functie der ideeën bij hem niet in den extreem-nominalistischen zin van *willekeurige* teekens duidt.[2)] De ideeën hebben bij LEIBNIZ haar fundament in een mathematische denk-orde, welke in haar hypostase tot het denken van den intellectus archetypus het gebied is der 'vérités éternelles.'

§ 3 - De zin-zijden der werkelijkheid als modi van het mathematisch denken.

LEIBNIZ' wetsidee is niet *objectief-idealistisch* gevat, gelijk in de realistische metaphysica van PLATO, ARISTOTELES en THOMAS AQUINAS, maar ze draagt het (niet meer middeleeuwsch) nominalistisch stempel van het *subjectief-idealisme*, dat het actieve *cogito* tot Archimedisch punt heeft. Hier vinden wij geen ideeën-realisme, maar een individuen-hypostase. De monaden zijn niet *zonder meer* hypostasen van het differentiaal-begrip, maar ze zijn als *bezielde*, *voorstellende* krachtpunten gedacht, als *subjectieve* spiegels van het heelal. En in de 'centrale monade' is het vermeend scheppend denken vergoddelijkt. Daarom is het ook niet realistisch te verstaan, wanneer LEIBNIZ in zijn *Monadologie* de 'essentia' of 'possibilitates', die eenzelvig zijn met de later te bespreken 'eeuwige waarheden', realiteit toekent in het 'denken Gods'. Want dit goddelijk denken is juist het scheppend denken in den zin van het wetenschapsideaal, het scheppend denken, waarin mathematische mogelijkheid en werkelijkheid samenvallen.[3)]

1) t.a.p. S. 187.
2) Deze extreem-nominalistische opvatting heeft LEIBNIZ in zijn vroegeren tijd nog eens uitdrukkelijk bestreden in zijn *Dialogus de connexione inter res et verba, et veritatis realitate* (1677), ERDMANN, p. 76 ff.
3) *Monadologie* 43 en 44 (ERDMANN, p. 708): 'Il est vrai aussi, qu' en Dieu est non seulement la source des existences mais encore celle des essences, entant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'extendement de Dieu est la Région des vérités éternelles, ou des idées dont elles dependent, et que sans lui il n'y auroit rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encore rien de possible.
Cependant il faut bien que s'il y a une réalité dans les Essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'actuel, et par conséquent dans l'existence de l'Être nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existance, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel.'

Het scheppingsmotief in het verabsoluteerde mathematisch denken, is aan de realistisch Platonische en Aristotelische opvatting der zuiver vormende goddelijke nous geheel vreemd. Het is de humanistische saecularisatie van de Christelijke scheppingsidee met haar belijdenis van God's Schepperssouvereiniteit.

De zin-totaliteit wordt in LEIBNIZ' wetsidee (in de lijn van het door de oneindigheidsrekening verdiepte wetenschapsideaal) gezocht in het vrije mathematisch denken, waarvan alle zin-zijden der werkelijkheid slechts modale, door de lex continui gerelativeerde zin-brekingen kunnen zijn.

Het is hoogst belangwekkend, de doorwerking dezer wetsidee in LEIBNIZ' kennis-theorie, aesthetica, ethiek en theologie te vervolgen.

Phaenomenon en noumenon in Leibniz' metaphysica; 'vérités de raison' en 'vérités de fait'. Leibniz' mathematisch idealisme.

Het universum in de *voorstelling* der monaden is het zinnelijk *phaenomenon*, voorzoover die voorstelling zich niet tot het klare, aan de oneindigheidsrekening georiënteerde, mathematisch begrip heeft verhelderd.[1)] De wortel der werkelijkheid, het *noumenon*, zijn de voorstellende monaden zelve (in haar voorbeschikte onderlinge harmonie) als de metaphysische differentialen van het mathematisch denken, die tegelijk als geestesmonaden de autarke individuen van het persoonlijkheidsideaal zijn.[2)]

1) Karakteristiek is LEIBNIZ' uitspraak betr. het 'phaenomenon': 'Nihil aliud de rebus sensibilibus aut scire possumus, aut desiderare debemus, quam ut tam inter se, quam cum indubitatis rationibus consentiant..... *Alia in illis veritas aut realitas frustra expetitur, quam quae hoc praestat*'. (Phil. Schr. hrg. von GERHARDT, IV S. 356, aangeh. bij CASSIRER *Erkenntnisproblem* I, 410 noot 1).

2) *Nouveaux Essais* Livre IV (ERDMANN, p. 346): 'Il faut considérer..... que tout a m a s r é e l (scl. de materie als verschijnsel) suppose des S u b s t a n c e s s i m p l e s ou des Unités réelles et quand on considère encore cequi est de la nature de ces unités réelles, c'est à dire la p e r c e p t i o n et ses suites, on est transféré pour ainsi dire dans un autre monde, c'est a dire dans l e m o n d e i n t e l l i g i b l e d e s S u b s t a n c e s, au lieu qu'au paravant on n'a été que parmi les p h é n o m è n e s d e s s e n s.'

Met deze tegenstelling tusschen noumenon en phaenomenon, die door de lex continui zelve is gerelativeerd, hangt ten nauwste samen LEIBNIZ' onderscheiding tusschen de *vérités de raison* of de eeuwige, noodwendige waarheden, en de *vérités de fait*, of de toevallige, door tijdelijk-feitelijke gronden en gevolgen bepaalde waarheden. De eerste zijn van zuiver *noumenale* natuur, danken haar oorsprong alleen aan het zuivere denken en zijn dientengevolge analytische waarheden, die alleen en uitsluitend op de logische *grondwet der tegenspraak*, d.i. *de norm der logische mogelijkheid*, berusten. In rationalistische lijn worden daarbij de mathematische oordeelen tot logisch-analytische, waaruit duidelijk blijkt, dat LEIBNIZ zich de *zin*-synthesis in zijn Archimedisch punt niet bewust is.

De feitelijke, toevallige waarheden daarentegen zijn van 'empirisch' karakter, zij laten zich voor het eindige menschelijk denken niet uit de eeuwige waarheden afleiden, doch kunnen door het denken slechts in confrontatie met de zinnelijke ervaring worden vastgesteld. De oordeelen, waarin zij worden geformuleerd, zijn onderworpen aan de *wet van den toereikenden grond*, waarin LEIBNIZ een natuur-causalen zin legt. Doch in de godheid, de centrale monade, valt de geheele tegenstelling tusschen 'vérités de raison' en 'vérités de fait' weg, doordat deze, als het absolute, zuivere scheppende denken (intellectus archetypus), in staat is die oneindige mathematische analyse der werkelijkheid door te voeren, waardoor ook de metaphysische of eeuwige noodwendigheid der 'vérités de fait' in het licht komt.

Spinoza en Leibniz. Wolff's uitwissching van het onderscheid tusschen noodwendige en toevallige waarheden.

SPINOZA[1)] had uit zijn geometrische opvatting van den meta-

1) Of SPINOZA inderdaad in het kader der humanistische wijsbegeerte thuis behoort, is een vraag, die ik hier in het midden laat. Zeker is, dat de zeer gedocumenteerde onderzoekingen van S. VON DUNIS BORKOWSKI, van wiens werk *Spinoza* thans de 2e Bnd (1e Teil 1933) verschenen is, de Cartesiaansch-humanistische interpretatie van SPINOZA's stelsel aan het wankelen hebben gebracht.

physischen wortel van den kosmos de consequentie getrokken, dat alle dingen, als *modi* binnen de beide attributen (denken en uitgebreidheid) der eenige substantie (de godheid), als een eeuwig mathematisch gevolg uit het wezen der godheid begrepen moesten worden. Dat wilde bij SPINOZA zeggen, dat hij de *empirische* veranderingen der dingen geheel uit zijn wetenschapsideaal uitsloot, daar het onderzoek daarnaar onze kennis van de eeuwige, onveranderlijke geometrische waarheden niet zou vermeerderen. Deze consequentie had LEIBNIZ vanuit zijn monadologisch standpunt en vanuit zijn - empirisme en rationalisme overbruggende - kennis-theorie, juist in bewuste tegenstelling tot dezen denker afgewezen.

Doch wanneer LEIBNIZ' popularisator CHRISTIAN WOLFF, die het inventief, vermeend 'scheppende' karakter der Leibniziaansche en Cartesiaansche mathematische logica niet eens meer begreep, het beginsel van den toereikenden grond weder op het logisch principium contradictionis terugvoert en daarmede het onderscheid tusschen 'noodwendige' en 'toevallige waarheden' opheft, is daarmede toch slechts een consequentie getrokken, die in LEIBNIZ' humanistische theologie zelve verborgen lag.

De 'eeuwige' of 'metaphysische waarheden' zijn volgens LEIBNIZ ook reeds donker in de 'petites perceptions' der materiemonaden aanwezig en, als 'onbewuste' voorstellingen, virtueel in de menschelijke ziel verborgen, welke laatste ze zich eerst in de 'apperception' tot het klaar en onderscheiden begrip brengt. Dit laatste begrip is echter niet, gelijk LOCKE meende, zelve aan de zinnelijke ervaring ontleend, doch was reeds van meetaf als een logisch apriori in die ervaring besloten, komt ons echter eerst geleidelijk tot klaar bewustzijn. De 'toevallige waarheden', welker ontdekking op de zinnelijke ervaring steunt, worden zoo zelve een voortrap voor de eeuwige mathematische waarheden, waarmede

ze in den wortel identiek zijn! Zoo preciseert zich LEIBNIZ' wetsidee tot het type van het absolute *mathematische idealisme*.

De psychische *gevoelszijde* der werkelijkheid is zelve niet anders dan een phenomenale uitdrukking van de eeuwige mathematische denk-relaties. Een andere werkelijkheid dan deze kan haar niet zin-vol worden toegedicht volgens LEIBNIZ.

En hetzelfde geldt voor de overige zin-zijden der kosmische werkelijkheid. Zelfs de *aesthetische zin-zijde* wordt onder den grondnoemer van het mathematisch denken gebracht: 'La Musique nous charme', zoo schrijft LEIBNIZ in zijn *Principes de la Nature et de la Grâce*, 'quoique sa beauté ne consiste que dans les convenances des nombres, et dans 1e compte, dont nous ne nous apercevons pas, et que l'ame ne laisse pas de faire, des battemens ou vibrations des corps sonnans, qui se rencontrent par certains intervalles. Les plaisirs que la vue trouve dans les proportions, sont de la même nature; et ceux que causent les autres sens, reviendront à quelque chose de semblable, quoique nous ne puissions pas l'expliquer si distinctement.'[1)]

Ook de volkomenheid, als het grondprincipe der Leibniziaansche *ethiek*, wordt in den zin van het mathematisch wetenschapsideaal gelogificeerd. De volkomenheid is de vrijheid, welke hierin bestaat, dat de wil aan de rede gehoorzaamt. Het doel van het zedelijk streven der monade is de redelijke zelfbepaling, waarin de mensch slechts naar klare en duidelijke begrippen handelt. En deze redevrijheid, waardoor de mensch zich boven het dier verheft, wordt verworven in het logisch begrijpen van de adaequate voorstellingen der overige monaden en van de harmonia praestabilita als de rede-orde, die het individu in universeelen samenhang met alle anderen stelt. De zedelijke vrucht van deze bewustzijnsverheldering zou dan de liefde (pietas) zijn, die het welzijn der anderen als het eigen welzijn begrijpt.

1) ERDMANN, p. 717/8.

§ 5 - De grond-antinomie in de humanistische wetsidee in haar mathematisch-idealistisch type en het verband van dit type met de optimistische levens- en wereldbeschouwing.

De theodicee met haar vermeende verzoening tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal. Leibniz' optimisme.

Een rationalistische theodicee, een rechtvaardiging van God's wereldbestel in de verzoening van de kwade werkelijkheid met haar mechanistische wetten en haar moreele boosheid, met het ethisch ideaal van den modernen mensch: de volkomenheid en vrije zelfbepaling van het individu, bekroonde deze humanistische metaphysica, waarvan de onoverbrugbare anti-these met de Christelijke instelling nergens sterker blijkt dan in de onderwerping van den souvereinen God aan de, uit het mathematisch denken ontsprongen, speculatieve rede-orde.

Want achter de formeel-scholastische verzoening van ‘causae efficientes’ en ‘causae finales’ in het goddelijk wereldplan, achter de speculaties over de verhouding van metaphysisch-logische mogelijkheid, empirische werkelijkheid en mathematische noodwendigheid, verbergt zich in LEIBNIZ' theodicee inderdaad de poging, waarop hij al zijn belangstelling en denkkracht concentreert: de schier ondragelijk geworden spanning tusschen wetenschaps- en persoonlijkheididideaal op te heffen. Het radicale *optimisme*, waarvan hij hierbij blijk geeft, is typeerend voor het geloovig toevoorzicht der geheele ‘Aufklärung’ in de uiteindelijke eenheid van deze beide antagonistische factoren der humanistische wetsidee, typeerend voor het geloof, dat tenslotte het wetenschappelijk denken de menschheid vrij zal maken.

De innerlijke antinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal hult zich hier in de pseudo-Christelijke, uit de Scholastiek stammende, tegenstelling tusschen *natuur* en *genade*.

De verzoening tusschen beide rijken, hun diepere identiteit, gelijk LEIBNIZ het zelve noemt, wordt gezocht in het scheppende mathematische denken der godheid, dat de metaphysische mogelijkheden bij zijn denkende wereldschepping benut, om die wer-

kelijkheid te kiezen, welke in het licht van het humanistisch persoonlijkheidideaal als de *beste* en daarom ethisch *noodwendige* verschijnt.

Wanneer straks KANT de metaphysische Leibniziaansche categorieën der mogelijkheid, werkelijkheid en noodwendigheid tot (aan de phaenomenale zinnelijke natuur-ervaring gebonden) *denkvormen der modaliteit* neerdrukt, dan is zulks slechts het bewijs, dat het wetenschapsideaal bij KANT zijn primaat verloren heeft, waarmede ook aan het rationalistisch optimisme der verlichtings-philosophie een einde is gekomen.

De bedriegelijke formuleering der antinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in de terminologie der Christelijke geloofsleer.

Wanneer men LEIBNIZ' *Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du Mal* leest, zou men aanvankelijk den indruk krijgen, dat het hier louter over moeilijkheden gaat, waarvoor de Christelijke dogmatiek met haar leer van God's schepperssouvereiniteit, de eeuwige voorbeschikking en de erfzonde ons stelt, waar zij te gelijk de persoonlijke schuld en verantwoordelijkheid van den mensch handhaaft.

In het eerste deel dezer *Essais* onderscheidt LEIBNIZ deze moeilijkheden in twee klassen: De eerste ontstaan uit de vrijheid van den mensch, welke onvereenigbaar schijnt met de Goddelijke natuur; de andere betreffen het gedrag Gods, daar zij God een te groot aandeel schijnen te geven in het bestaan van het kwaad, zoowel het physieke als het moreele, zelfs al zou de mensch vrij zijn in zijn handelingen.

Nu is intusschen het bedriegelijke in deze geheele probleemstelling, dat zij in het licht van LEIBNIZ' godsidee een volstrekt anderen zin krijgt, dan zij in de Christelijke geloofsleer bezit.

Men bedenke slechts dat deze godsidee in wezen niets anders is dan de slot-hypostase van het scheppend-mathematisch denken: De bestaande kosmos is slechts de verwerkelijkte keuze uit een oneindige mogelijkheid van andere werelden en zulks eischt een

redelijke Oorzaak: 'il faut que la cause du Monde ait eu égard ou relation à tous ces Mondes possibles; pour en determiner un. Et cet égard ou rapport d'une substance existante a de simples possibilités, ne peut être autre chose que l'entendement qui en a les idées; et en déterminer une, ne peut être autre chose que l'acte de la volonté qui choisit. Et c'est la puissance de cette substance, qui en rend la volonté efficace'.[1)]

M.a.w. de 'goddelijke substantie' is het *scheppend* mathematisch denken zelve, dat slechts aan de 'vérités éternelles' gebonden is. Wil en macht behooren tot het *wezen* van dit denken als *scheppenden oorsprong* van den kosmos.

En deze slot-hypostase van het mathematisch wetenschapsideaal komt nu in botsing met het postulaat van het persoonlijkheidsideaal, met de autarke zelfgenoegzaamheid en volstrekte vrijheid van de eindige geestesmonade, in botsing ook met het postulaat van het geluk en de volkomenheid van den mensch, welke deze laatste door het zuivere denken zou behooren deelachtig te worden.

De schijn-oplossing dezer antinomie wordt door het mathematisch denken zelve geconstrueerd in de speculaties over de metaphysische verhouding van mogelijkheid, werkelijkheid en noodwendigheid, en in de synthese tusschen 'natuur' en genade'.

Om den gang van LEIBNIZ' betoog van uit de wetsidee van zijn mathematisch idealisme zelve te verstaan, is het noodig, een oogenblik terug te keeren tot zijn ontdekking van de analyse van het oneindige in de differentiaal- en integraal-rekening, een ontdekking, welke, naar LEIBNIZ' eigen getuigenis, met de diepste grondslagen zijner geheele wijsbegeerte samenhing.

De grondantinomie der humanistische wetsidee neemt bij Leibniz den mathematischen vorm aan van de antinomie der actueele oneindigheid.

De oer-antinomie in de grondstructuur der humanistische wetsidee was in LEIBNIZ' metaphysica a.h.w. in een mathematisch probleem geformuleerd: de terugvoering van de discreetheid der

1) ERDMANN, p. 506.

monaden, waarin het individualistisch persoonlijkheidsideaal zich heeft teruggetrokken, in de continuiteit van het mathematisch gevat wetenschapsideaal en omgekeerd. In het metaphysisch monadebegrip verbergt zich de mathematische antinomie der actueele oneindigheid, de antinomie van de discreetheid der tot monaden gehypostaseerde differentialen!

Het differentiaal-getal is inderdaad slechts een benaderingsgetal, dat al zijn bepaaldheid uitsluitend aan de *wet* van het reeksprincipe ontleent, maar als het oneindig kleine nimmer een actueel *subjectief* bestaan kan hebben. LEIBNIZ zelf heeft steeds op den *bloot methodischen* oorsprong van zijn begrip van het oneindig kleine gewezen.[1)]

Het oneindig kleine is, mathematisch beschouwd, bij hem niet een kleinste deel der materie-ruimte, gelijk het vroeger door hem zelf verdedigde atomisme van GASSENDI het voorstelt[2)], doch een ideëele *ὑπόθεσις* voor de mathematische functioneele denk-samenhangen, waarin de realiteit als een logisch-continue samenhang - en dat is toch volgens LEIBNIZ haar noumenaal *wezen* - geschapen wordt. Tegenover de empirische werkelijkheid is de differentiaal een mathematische *fictie*, zij heeft geen feitelijk afzonderlijk bestaan. Haar plaats is, gelijk LEIBNIZ het in een brief aan JOHANN BERNOULLI karakteristiek uitdrukt: 'in de ideëele gronden, waardoor de dingen als door hun wetten geregeerd worden, ofschoon zij zich in de deelen der materie niet bevindt.'

Maar zijn metaphysica verheft juist de differentiaal tot actueele realiteit in het begrip der *monade*, omdat zij deze hypostase behoefde voor de verzoening van het wetenschapsideaal met het nog individualistisch gevat persoonlijkheidsideaal.[3)] Nu moet het

1) CASSIRER II, 155 ff.
2) 'Mais les a t o m e s d e m a t i è r e sont contraire a la raison: outre qu'ils sont encore composés de parties; puisque l'attachement invincible d'une partie à l'autre, (quand on 1e pourrait concevoir ou supposer avec raison) ne détruiront point leur diversité'. *Système Nouvelle* 11 (ERDM., p. 126).
3) Vgl. *Réflexions sur l'essai de Locke* (ERDM. p. 138): .....ainsi 1e veritable i n f i n i ne se trouve point dans un tout composé de parties. Cependant il ne laisse pas de se trouver ailleurs, savoir dans l ' a b s o l u , qui est sans parties, et qui a influence sur les choses composées, parce qu'elles résultent de la limitation de l'absolu.
Donc l ' i n f i n i p o s i t i f n'etant autre chose que l'absolu, on peut dire qu'il y a en ce sence une idée positive de l'infini, et qu'elle est antérieure à celle du fini.'

logicistisch principe der continuiteit tenslotte met de starre discreetheid der monaden in botsing komen. Dit is de innerlijke antinomie in LEIBNIZ' *mathematisch idealisme*, waarin hij zoowel het naturalisme als het dualisme wilde overwinnen.

In de theodicee neemt deze antinomie een humanistisch-religieuzen zin aan. De actueele oneindigheid der kosmische monaden (als differentialen) moet tegenover die der goddelijke monade (de oneindige analyse van het goddelijk scheppend mathematisch denken) een *eindige* zijn en daarin schuilt hare *onvolkomenheid* en tegelijk het metaphysisch *booze* in de wereld. De kosmos is in metaphysisch-logischen zin slechts *mogelijk*, indien hij uit zulke eindige, onvolkomen wezens bestaat.

Het 'metaphysisch booze' als eeuwige, noodwendige waarheid in het scheppend mathematisch denken.

Want als de monaden niet eindige substanties waren, die tegenover elkander autark en afgegrensd zijn, zou alles in den kosmos in elkander overvloeien tot een vormeloos geheel. Slechts hare eindige discreetheid kan dit in elkander overvloeien beletten. En wat de geestes-monaden aangaat, die het mathematisch denken deelachtig zijn - en als zoodanig met de godheid deel uitmaken van de civitas Dei - zoo zij inderdaad niet in zooverre begrensd waren, dat zij in de individueele zinnelijke voorstellingen een zekere grens voor de mathematische analyse ontmoetten, dan zou iedere monade de onbegrensde godheid zelve zijn.[1] Inderdaad is de eindige geestes-monade echter, krachtens haar deelhebben aan de mathematische rede slechts 'une petite divinité dans son département.'[2]

1) *Théodicée* Partie I, 64 (Erdm. 520): 'l'âme serait une Divinité, si elle n'avoit que des perceptions distinctes.'
2) *Monadologie* 83 (Erdm. 712).

Het metaphysisch booze in den kosmos, de discrete begrensdheid en eindigheid der monaden, is dus *noodwendig*, zou een kosmos *mogelijk* zijn. Zoo wordt de ‘metaphysische oorsprong van het kwaad,’ door LEIBNIZ tot de grond-idee der scheppende mathematische analyse zelve teruggevoerd: de oorsprong van het booze ligt in de eeuwige waarheden van het mathematisch denken.[1)].

En het is hoogst belangwekkend te zien, op welken grond hij de opvatting der antieke philosophie afwijst, welke den oorsprong van het booze in de *materie* zocht. De grond is deze, dat de antieken de materie als *ongeschapen* en *onafhankelijk van God* beschouwen.[2)]

Deze opvatting komt in strijd met het scheppingsmotief in LEIBNIZ' mathematisch wetenschapsideaal. Ook de oorzaak van het kwaad moet in metaphysischen zin worden teruggevoerd op God als het absolute denken in zijn gebondenheid aan de ‘vérités éternelles’. De materie (de zinnen-wereld) is immers zelve in LEIBNIZ' gedachtengang gerationaliseerd door de analyse van het oneindige, welke in het goddelijk verstand voltooid is!

De menschelijke geestes-monade is in haar denken begrensd, ze is niet al-wetend en daarom kan zij in haar denken dwalen en moreele fouten maken.

Het metaphysisch booze als wortel van het physieke en moreele kwaad (de zonde!).

Van dit metaphysisch booze onderscheidt LEIBNIZ het kwaad in physieken en moreelen zin. Het physieke kwaad bestaat in het *lijden* en het moreele kwaad is de *zonde*.

Nu zijn het physiek en moreel booze niet, gelijk het metaphysische, *noodzakelijk*. Maar ze zijn krachtens de eeuwige waarheden *mogelijk* en dit is voldoende tot verklaring van hun oor-

1) *Théodicée* Partie I, 20, ERDM. 510.
2) *Théodicée* Partie I, 20, ERDM. 510: ‘Les Anciens attribuoient la cause du mal à la matière, qu'ils croyoient incréée et indépendante de Dieu; mais nous qui dérivons tout Etre de Dieu, où trouverons-nous la source du mal? La réponse est, qu'elle doit être cherchée dans la Nature idéale de la créature, autant que cette Nature est renfermée dans les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu, indépendamment de sa volonté.’

sprong. Zij zijn beide een *mogelijk* gevolg van de noodwendige metaphysische onvolkomenheid, maar deze laatste is zelve niets *positiefs*, maar een *privatio*, een bloot *gemis* aan volkomenheid.

Alzoo is de metaphysische oorzaak van het kwaad geen *causa efficiens*, maar een *causa deficiens*, gelijk LEIBNIZ zich in scholastische formuleering uitdrukt, terwijl de activiteit Gods slechts op het *positieve*, op de volkomenheid, op het goede, is gericht.

Het physisch en moreele kwaad zijn op zich zelve wel is waar niet noodwendig, maar zij zijn een negatieve condicio sine qua non voor de verwerkelijking van het goede, dat zich physisch openbaart als lust en moreel als de vrijheid der persoonlijkheid, waarin zij lid is van 'het rijk der genade', de 'societé de la raison'. Zoodat een kosmos zonder physisch lijden en zonde wel is waar *mogelijk* zoude zijn, maar veel minder *goed* zou wezen dan de thans bestaande. Zulk een kosmos zou met name geen plaats laten voor de vrije redelijke persoonlijkheid van den mensch, nòch voor een organische verbinding van ziele- en materie-monaden, van lichaam en ziel onder leiding van de laatste als centrale monade. En zulks zou een gebrek zijn, daar dan de continuiteit in de soorten der substanties niet zou zijn verwerkelijkt en de doorbreking van het continuiteitsprincipe een 'vacuum formarum' zou impliceeren.[1)]

Hoe Leibniz tracht het metaphysisch booze op te heffen in de continuiteit der oneindige mathematische analyse.

Alzoo, de moreele vrijheid der persoonlijkheid wordt door het *continuiteitsprincipe* van het mathematisch wetenschapsideaaJ zelve geëischt. En datzelfde continuiteitsprincipe eischt het relatieve physisch en moreele kwaad, daar de relatieve onvolkomenheid, gelijk zij in de gradueele verscheidenheid van helderheidsgraad in de voorstellingen der monaden is geimpliceerd, een voorwaarde is voor de steeds grootere volkomenheid in de mathematische ontwikkelingsorde van den kosmos.

Het physisch en moreele kwaad hebben wel een empirische,

1) *Théodicée* I, 13 en 14 (Erdm. 507).

maar geen metaphysische realiteit: zij behooren tot de onklare, zinnelijk verwarde voorstellingen.

In de actueele oneindigheid van de analyse van het universum, gelijk die analyse in het scheppend mathematisch denken der godheid uno intuito is voltooid, verdwijnt het individueel booze der monaden in de relatieve volkomenheid van den totalen kosmos, gelijk die in de leemtelooze continuiteit van het scheppend mathematisch denken gedacht is. Het rijk der natuur, het 'phaenomenon', is in den wortel identiek met het rijk der genade, met de intelligibele wereld van het klaar en onderscheiden begrip. De 'causae efficientes' zijn door de 'harmonia praestabilita' in volkomen correspondentie gebracht met de 'causae finales', met de *appétitions* in den continuen overgang der voorstellingen van elke monade, welke in de metaphysische natuur der monaden haar oorsprong nemen en op de verwerkelijking van goed en kwaad zijn gericht.

Op deze wijze beproeft LEIBNIZ de grond-antinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in zijn mathematisch-idealistische wetsidee theologisch op te lossen.

Deze poging, hoe vernuftig ook opgezet, moest echter mislukken. LEIBNIZ verwart zich in zijn Theodicee in voortdurende tegenstrijdigheden, daar hij eenerzijds het individueele metaphysisch booze tot iets logisch negatiefs maakt, tot een bloote privatio aan klaar logisch begrip, maar het anderzijds tot condicio sine qua non verheft voor de metaphysische realiteit van het volkomene, het goede van den kosmos.

De eindige discreetheid van de monaden als de metaphysische differentialen van den kosmos wordt zoo tegelijk een *actueele*, een *metaphysisch werkelijke* en een *logisch negatieve*.

Ook in haar metaphysische wending blijft het begrip der actueele oneindigheid innerlijk *antinomisch*. De continuiteit der denkbeweging moet de discreetheid der monaden opheffen en omgekeerd de discreetheid der monaden moet de lex continui opheffen!

Leibniz en Bayle.

Dat inderdaad het grondprobleem in LEIBNIZ' *Theodicee* dat van de verzoening tusschen het humanistische wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal is, komt nog scherper uit, wanneer men bedenkt, dat het lijvige en meest populair geworden theologisch werk van LEIBNIZ rechtstreeks tegen PIERRE BAYLE was gericht, die door zijn sceptische argumenten tegen de zekerheid van het Cartesiaansche 'cogito' en van de mathematische axioma's de grondslagen van het wetenschapsideaal zelve ondermijnd had.

BAYLE's nominalistische leer van de tweeërlei waarheid,[1)] waardoor hij weder een absolute klove tusschen Christelijk geloof en natuurlijke rede stelde, interesseerde LEIBNIZ waarlijk niet ter wille van de handhaving van de absoluutheid der Christelijke religie.

De Christelijke 'geloofsdogmas' beschouwde hij immers slechts als toevallige, aan de zinnelijke voorstelling gebonden waarheden, die door het mathematisch denken moeten worden verdiept tot de eeuwige mathematisch-metaphysische waarheden der redereligie!

Maar BAYLE had, in zijn scepticistische houding tegenover het Cartesiaansche wetenschapsideaal, in de natuurlijke rede het primaat aan het persoonlijkheidsideaal, aan de zgn. 'practische rede', willen toekennen. Hij had getracht aan te toonen, dat de moreele geboden hun innerlijke waarde niet aan de Christelijke religie, maar aan de '*practische menschelijke rede*' ontleenen. En daarbij was die 'practische rede' geheel van het humanistisch wetenschapsideaal onafhankelijk gemaakt. Hij had ook de Christelijke religie nog los van, ja, *in openlijken strijd met de menschelijke rede*, haar plaats in het hart willen doen behouden en met groote scherpte gestreden tegen de idee van een 'Vernunftreligion'.

1) Men kan zeggen, dat BAYLE hier ten opzichte van het toespitsen der antithese tusschen Christendom en humanistisch wetenschapsideaal een soortgelijke rol vervulde als WILLEM VAN OCKAM, en nog scherper de Averroist S i g e r v a n B r a b a n t , in de uiteenbreking van Christelijk geloof en Aristotelische metaphysica. BAYLE verdedigt het dualisme in zijn scherpsten vorm, doordat hij een positieven strijd van het Christelijk geloof met het humanistische denken aanneemt.

Dat moest LEIBNIZ als een blasphemie tegen de 'souvereine rede' voorkomen.[1)] Hij schreef zijn 'Theodicee' om het persoonlijkheidsideaal weer onder de heerschappij van het wetenschapsideaal te brengen en de Christelijke religie weer tot een lagere functie der 'Vernunftreligion' terug te brengen.

Maar de uiterst verfijnde antinomieën, die in zijn trotsche metaphysica verborgen lagen en die tot de grondantinomie in de humanistische wetsidee zijn terug te voeren, zouden straks door KANT in het licht van de 'Kritik der reinen Vernunft' worden gesteld en door den Koningsberger wijsgeer worden benut, om het primaat van het wetenschapsideaal bij den wortel te breken!

1) Gelijk LEIBNIZ voortdurend in zijn polemiek met BAYLE laat uitkomen. Vgl. *Théodicée* III, 353 (Erdm. 606), waar hij tegen BAYLE aldus uitvalt:
'Il s'accomodoit de ce qui lui convenoit pour contrecarrer l'adversaire qu'il avoit en tête; son but n'étant que d'embarrasser les Philosophes, et faire voir la foiblesse de notre Raison: et je crois que jamais Arcésilas ni Carnéade n'ont soutenu 1e pour et 1e contre avec plus d'éloquence et plus d'esprit.'
En vooral de inleidende *Discours de la conformité de la foi avec la Raison* 71-82. Zoo no 81: 'Mr BAYLE poursuit: "qu'il faut alors se moquer de ces objections, en reconnoissant les bornes étroites de l'esprit humain." Et moi, je crois que bien loin de-là, il y faut reconnoître des marques de la force de l'esprit humain, qui 1e fait pénétrer dans l'interieur des choses.'

Hoofdstuk III
Persoonlijkheids- en wetenschapsideaal in de crisis van den overgang naar het primaat van het persoonlijkheidsideaal

§ 1 - De psychologische wending in het wetenschapsideaal en haar oorsprongstendenz.

Rationalistisch naturalisme, rationalistisch dualisme en rationalistisch mathematisch idealisme, dat bleken de drie hoofdtypen, waartoe de humanistische wetsidee zich in de phase van het primaat van het wetenschapsideaal preciseerde en waarin de spanning tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal zich aanvankelijk in metaphysische vormen vertoonde. De zgn. ‘empiristische’ richting, welke vanuit Engeland den strijd tegen het deductief rationalisme van DESCARTES c.s. had opgenomen, ging inderdaad van dezelfde typen der humanistische wetsidee uit. Zij was zelve een tak van het rationalisme.

De psychologistische wending in het wetenschapsideaal in het empirisme sinds Locke.

Slechts brengt zij sinds LOCKE een *psychologistische* wending in het wetenschapsideaal, welks primaat overigens onverzwakt wordt gehandhaafd. Deze wending heeft primair de beteekenis, dat het wetenschapsideaal zich in ken-critischen zin van de natuur-metaphysica begint te bevrijden, zijn vergelijkingsnoemer voor de natuur-zijden der werkelijkheid niet langer in een naturalistisch substantiebegrip zoekt, maar in den objectieven zinnelijken indruk van de ‘buitenwereld’ binnen het psychologisch gevat bewustzijn.

De natuur-substantie, het ‘Ding an sich’, wordt de ken-critische X, de onbekende drager der slechts in de psychische ‘sensation’ ‘gegeven’ zin-zijden (‘modi’) der natuur-werkelijkheid, welke laatste door het humanistisch wetenschapsideaal thans onder een objectief-physicaal-psychologischen grondnoemer[1)] (de primaire tegenover de vermeend bloot subjectieve secundaire kwaliteiten) worden gebracht. Overigens is LOCKE's onderscheiding van de geheele menschelijke ervaring in ‘sensation’ en ‘reflexion’, of, gelijk het later zou heeten, tusschen uitwendige en innerlijke ervaring (‘äusere’ en ‘innere Sinn’ bij KANT), het volmaakte pendant van DESCARTES' dualistische scheiding tusschen ‘extensio’ en ‘cogitatio’. Ja, ofschoon LOCKE een metaphysica als wetenschap niet voor mogelijk houdt, blijft zijn psychologisch dualisme tusschen ‘sensation’ en ‘reflexion’ gegrond in de overtuiging, dat zich achter deze beide gebieden der ervaring een natuur- en geestes-substantie moeten bevinden, die de uitwendige zinnelijke en de innerlijk geestelijke ervaringsindrukken veroorzaken, en evenals bij DESCARTES in de scherpst mogelijke onafhankelijkheid van elkander gedacht zijn. Alleen acht hij deze substanties niet meer kenbaar. En wanneer de natuur-substantie slechts een onbekende x voor de menschelijke kennis kan zijn, dan valt uiteraard ook de *materialistische* metaphysica van HOBBES, welke het bestaan van een geestelijke substantie loochende.

Het psychologistisch dualisme heeft dan ook in de ‘empiristisch’ nominalistische richtingen tot dezelfde pogingen geleid, om het dualisme te overwinnen, als in de ‘rationalistische’ richtingen. Het nieuwe psychologisme wendt zich in de mechanistische (reeds door HOBBES gestimuleerde) associatiepsychologie van een HARTLEY, BROWN, PRIESTLEY, DARWIN, e.a. tot de *naturalistische* resp. *materialistische* pool; in BERKELEY's spiritualisme (waarin overigens de wetsidee, evenals bij den Cartesiaan MALENBRANCHE, zich

1) Wij zullen bij de analyse van de psychische zin-modaliteit zien, dat deze grondnoemer inderdaad *psychologischen* zin draagt, wijl de mathematische en physische zin-zijden hier niet in haar souvereiniteit in eigen kring, maar slechts in hare psychische *analogieën*, in hare psychische *objectiveering* zijn gevat.

compliceert door de synthese van Christelijke en humanistische gedachtenlijnen) wendt het zich tot de *idealistische pool*.

De innerlijke antinomie in Locke's psychologistisch dualisme.

Want LOCKE's psychologisch dualisme verstrikte zich in nog scherper antinomieën dan het metaphysische van DESCARTES.

Immers LOCKE bestrijdt in 'empiristischen' zin de 'ingeboren ideeën', al erkent hij aangeboren zielevermogens.

Zijn principieel verschilpunt met DESCARTES lag daarbij in zijn opvatting, dat het denken *al zijn inhoud* dankt aan de in 'sensation' en 'reflection' gegeven *eenvoudige* of *elementaire psychische voorstellingen* ('ideas') en buiten het bereik dezer voorstellingen geen kennis kan verwerven. Ook het *mathematisch* denken weigert LOCKE dus als zuiver *logisch* denken te vatten, gelijk DESCARTES en LEIBNIZ gedaan hadden.

De *eenvoudige* zinnelijke, resp. 'geestelijke' psychische ervaringsindrukken, welke de 'ziel' zuiver passief moet opnemen, worden door LOCKE scherp onderscheiden van de *samengestelde* voorstellingen, waarbij het denken *actief* en *vrij* werkzaam is, doch waarbij het nochtans steeds gebonden blijft aan het materiaal der 'eenvoudige ideeën'.

Onder de 'eenvoudige ideeën', welke haren oorsprong aan sensatie en reflexie tegelijk danken, worden niet slechts lust en onlust, vreugde en smart, maar ook de voorstellingen der kracht en causaliteit, der eenheid en der werkelijkheid genoemd.

De 'samengestelde ideeën', waaronder LOCKE ook de 'universalia', de door abstractie verworven algemeene soortbegrippen laat fungeeren, worden door het verstand vrij gevormd uit de verbinding van 'eenvoudige'. Onder deze complexe ideeën, welker aantal oneindig groot is, onderzoekt LOCKE in 't bijzonder de begrippen van getal, ruimte en oneindigheid, het begrip der identiteit (voornamelijk dat der persoonlijke identiteit), dat der kracht (in 't bijzonder in verband met het probleem der wilsvrijheid) en dat der substantie.

Waar nu op deze wijze de psychologische analyse den geheelen inhoud der kennis in eenvoudige psychische indrukken oplost, moest, consequent doorgeredeneerd, ook het mathematisch wetenschapsideaal met zijn idee van het vrij *scheppend mathematisch* denken worden prijsgegeven. Maar dit laatste was geheel tegen LOCKE's bedoeling. Hij bleef met DESCARTES in het mathematisch denken, met zijn streng deductieven samenhang, het plechtanker van het wetenschapsideaal zien. De algeheele verpsychologiseering van het wetenschappelijk denken werd eerst door BERKELEY en HUME doorgevoerd. En zoo verstrikte zich LOCKE's psychologisch dualisme noodwendig in de antinomie, dat het eenerzijds de mathematische denkbegrippen naar hun eigenlijk *mathematischen* zin op passieve psychische ervaringsindrukken moest terugvoeren, maar anderzijds aan de reflexie in haar *actief* karakter van wetenschappelijk denken tegelijk een vrij scheppend karakter bleef toekennen.

Een antinomie, ontsprongen uit de poging, het mathematisch wetenschapsideaal psychologisch te fundeeren.

Uit LOCKE's reisdagboek blijkt, hoe hij inderdaad aanvankelijk het mathematisch wetenschapsideaal aan de verabsoluteerde psychologische analyse prijs gaf.[1)] In zijn *Essay* echter is dit radicale psychologistisch standpunt verlaten en poogt hij eenerzijds het mathematisch denken aan de psychische voorstellingen te binden, maar anderzijds de mathematische denkbegrippen juist als grondlegging der ervaringswerkelijkheid te handhaven. In de eerste twee boeken overweegt het psychologistisch gezichtspunt, in het vierde boek daarentegen dat van het mathematisch wetenschapsideaal.

Zoo vormt zich schier ongemerkt LOCKE's *psychologisch dualisme* om tot een *radicaal dualisme tusschen psychische ervaring en scheppend denken*, welk dualisme echter door LOCKE's psychologistisch uitgangspunt reeds in den wortel was bedreigd.

En zoo verklaart zich ook, dat in de verdere ontwikkeling van

1) Vgl. CASSIRER a.w. II, 243 ff.

de psychologistische denkrichting in de eerste plaats op de dualistische scheiding tusschen ‘sensation’ en ‘reflexion’ de aanval werd geopend.

De ervaringswereld is door LOCKE in zijn psychologistische analyse opgelost in atomistische psychische *elementen*, die als zoodanig geen *innerlijke wetmatigen samenhang* vertoonen, maar nochtans door het bewustzijn onweerstandelijk betrokken worden op een gemeenschappelijken, schoon onbekenden, drager (substantie).

De reflexie moge het vermogen bezitten deze gegeven elementen, als de 24 letters van het alphabet,[1] op willekeurige wijze met elkander te verbinden, maar zulk een vrijheid van willekeurige verbinding blijft *willekeurig* en op willekeur laat zich geen wetmatige samenhang tusschen de eenvoudige ervarings-voorstellingen gronden. LOCKE beproeft nog niet, gelijk HUME, dezen wetmatigen samenhang in een *psychologischen* om te duiden. *Zijn wetsbegrip is nog dat van het mathematisch wetenschapsideaal*.

Zoo voert de psychologische analyse noodwendig tot de conclusie, dat van de empirische werkelijkheid geen wetenschappelijke kennis mogelijk is.

Maar tevens tot deze andere gevolgtrekking, dat de noodwendige, wetmatige samenhang in de verbinding der begrippen, zonder welke geen wetenschap mogelijk is, niet in de psychische ervarings-indrukken zijn oorsprong kan vinden.

Wanneer, zoo schrijft LOCKE, geen noodwendige betrekkingen tusschen de ideeën bestonden, die boven den tijdelijken afloop der psychische ervaringsindrukken verheven, een eeuwige constantheid bezitten dan zou geen exacte wetenschap mogelijk zijn. Men zou nimmer algemeen-geldige oordeelen kunnen opstellen, doch steeds aan de psychische waarneming van de individueele ervaringsindrukken gebonden blijven.[2]

1) *Essay concerning human understanding* II, 7 § 10. De idee van het denk-alphabet krijgt hier dus in stee van een mathematischen, een psychologischen zin.

2) *Essay* IV, 1 § 9: ‘If the perception that the same ideas will eternally have the same habitudes and the same relations be not a sufficient ground of knowledge, there could be no knowledge of general propositions in mathematics; for no mathematical demonstration would be any other than particular: and when a man had demonstrated any proposition concerning one triangle or circle, his knowledge would not reach beyond that particular diagram. If he would extend it farther, he must renew his demonstration in another instance, before he could know it to be true in another like triangle and so on: by which means one could never come to the knowledge of any general propositions.’

Maar LOCKE is er verre vandaan deze scepticistische consequentie van zijn psychologische oplossing van allen inhoud der kennis in geisoleerde psychische ‘elementen’ te billijken. Hij gaat veeleer in de lijn van het mathematisch wetenschapsideaal uit van den boven-tijdelijken noodwendigen samenhang van de denkbegrippen.

Overal, waar het niet om de ‘empirische werkelijkheid der dingen’, maar alleen om de noodwendige verbinding der begrippen gaat, is volgens hem ware wetenschap mogelijk. En zulks is volgens hem het geval in de *mathesis* en in de *moraalwetenschap*.

Locke handhaaft het mathematisch wetenschapsideaal met zijn. scheppingsmotief, schoon op beperkt terrein.

Het is het verstand zelve, dat hier zijn objecten, de noodwendige relaties tusschen de ideeën, *schept*, dat de *arche-typen*, de *oerbeelden* vormt, *waarnaar de dingen in de ervaringswerkelijkheid zich richten moeten*. Een driehoek heeft ook in de ‘empirische gestalte’ geen andere som der hoeken, dan de algemeene driehoek in het mathematisch begrip. En wat van de mathematische samengestelde ideeën geldt, geldt volgens LOCKE evenzeer van de ‘moreele ideeën’. Ook deze ideeën zijn volkomen onafhankelijk van de werkelijkheid, onafhankelijk van de vraag, of de menschelijke handelingen zich in de ervaringswerkelijkheid naar haar richten of niet. ‘De waarheid van CICERO's leer der plichten lijdt geen afbreuk door het feit, dat er niemand in de wereld is, die haar voorschriften nauwkeurig nakomt of naar het in haar opgestelde voorbeeld van een deugdzaam man leeft.’ Daarom zijn ook in de

moraalwetenschap volgens LOCKE exacte bewijzen mogelijk, evenals in de mathesis.

De stelling: 'Waar geen eigendom geldt, daar is ook geen onrecht' is niet minder exact juist dan een of andere stelling van EUCLIDES. Mathesis en moraalwetenschap leveren ons apriorische kennis van onfeilbare waarheid en zekerheid.

Zoo blijkt dus duidelijk, hoe LOCKE, ondanks de ken-theoretische psychologische wending van zijn onderzoek, nog geheel aan de grondslagen van het mathematisch wetenschaps-ideaal vasthoudt en hoe in het type der humanistische wetsidee, waarvan hij uitgaat, het wetenschapsideaal nog het primaat over het persoonlijkheidsideaal bezit. Aan de idee, dat ook de menschelijke per-persoonlijkheid in haar handelingen hare vrijheid slechts kan handhaven door aan het souvereine mathematisch denken te gehoorzamen, houdt hij even geloovig vast als DESCARTES en LEIBNIZ.

Maar er is door de psychologistische wending, welke inmiddels het Cartesiaansche 'cogito' in LOCKE's kennistheoretische onderzoekingen gekregen heeft, een onoplosbare innerlijke antinomie ontstaan in de grondslagen van het mathematisch wetenschapsideaal zelve. En deze antinomie is hierdoor veroorzaakt, dat de souverein verklaarde rede, waarin zich het humanistisch persoonlijkheidsideaal geconcentreerd heeft, weigerde de dogmatische theorie inzake de 'ideae innatae' in haar Cartesiaanschen zin te aanvaarden, omdat zij weigerde, haar souverein onderzoek naar den *oorsprong* dezer begrippen voor de dogmatische machtspreuk der Cartesiaansche metaphysica te laten halt maken.[1)]

1) RIEHL, *Der Phil. Kritizismus* I, 91 meent, dat hier geen antinomie in LOCKE's stelsel aanwijsbaar is: 'Denn abgesehen davon, dasz nach LOCKE nur die einfachen Ideen, die ersten und unmittelbaren Objekte unseres Wissens, durch Erfahrung gegeben sind, die zusammengesetzten dagegen ihre Quelle im Verstande haben, der durch seine Operationen auch ihre Objekte, als "Archetypen" schafft; keine Theorie der Entstehung der Begriffe hat überhaupt etwas mit der Wahrheit der Urteile zu tun, die sich allein auf die Verhältnisse der Begriffe gründet.'
Dit betoog bevat echter verschillende onjuistheden. In de eerste plaats speelt hier weer de reeds in onze *Prolegomena* als onhoudbaar gesignaleerde tegenstelling tusschen *genetisch* en *critisch* gezichtspunt haar verwarrende rol. In de tweede plaats vergeet RIEHL hier, dat LOCKE in de beide eerste boeken van zijn *Essay* onder de *eenvoudige* ideeën ook die van *eenheid*, kracht en causaliteit rekende en dat hij hier van het standpunt uitging, dat alle samengestelde ideeën de eenvoudige tot *elementen* hebben. LOCKE kent nog niet KANT's leer van de apriorische aanschouwingsvormen.

De oorsprongstendenz in Locke's bestrijding van de aangeboren begrippen.

Want LOCKE's strijd tegen de aangeboren 'ideeën' is slechts te verklaren uit de innerlijke tendenzen van het wetenschapsideaal zelve, dat zich geen grenzen voor zijn souvereine vrijheid wil laten stellen. De 'ideae innatae' kon LOCKE, evenals voor hem HOBBES, slechts als een willekeurige grens voor de souvereiniteit van het denken beschouwen. Bij DESCARTES, die ze overigens slechts als *potentieel* aangeboren beschouwde, dienden zij, gelijk wij zagen, inderdaad om het confinuiteitspostulaat van het wetenschapsideaal voor de *grondslagen* van dit wetenschapsideaal, het scheppende mathematische denken, halt te doen maken. Van de mogelijkheid van dit mathematisch denken wist DESCARTES zoo weinig rekenschap te geven, dat hij het tot een 'res cogitans', een denksubstantie liet verstarren.

Maar Locke, die als eerste humanistisch denker aan de psychologie de centrale taak toekent, van *oorsprong* en *grenzen* der menschelijke kennis zelve *rekenschap te geven*, haar op de geldigheid van haar grondslagen critisch te onderzoeken, kon in de dogmatische aanvaarding van 'aangeboren begrippen' slechts een aanslag op de souvereiniteit van het denken zelve zien. Wanneer de *psychologische oorsprong*,[1] de psychologische *ἀρχη*, van het ma-

1) LOCKE qualificeert zijn *Essay concerning human understanding* zelve als een 'onderzoek naar den *oorsprong*, de zekerheid en den omvang der menschelijke kennis, naar de gronden en graden van het geloof, de meening en den bijval' (I, 1, 2 en 3). En in boek II, 1 § 24, schrijft hij na *sensation* en *reflexion*, zinnelijke waarneming en innerlijke zelfwaarneming, als eenige bronnen onzer kennis te hebben vastgesteld: 'al die verheven gedachten, die zich boven de wolken verheffen en tot den hemel zelve omhoog reiken, hebben hier *haar oorsprong* en *grondslag;* in al de wijde ruimten, welke de geest doorwandelt, in al de trotsche gedachte-constructies, waartoe hij zich opwerkt, voegt hij niet het geringste tot die voorstellingen toe, welke de zinnen of de innerlijke waarneming hem aanbieden.

thematisch denken met zijn scheppende begrippen niet is aangetoond, dan is in LOCKE's gedachtengang het wetenschapsideaal niet uit het souvereine zelf-bewustzijn, maar uit een dogmatisch autoriteitsgeloof geboren, dat de 'Aufklärung' juist met alle middelen wilde bestrijden. Het beteekent een aanslag op het souvereine zelfbewustzijn, (de 'self-evidence'), wanneer men 'blindelings en geloovig principes aanvaardt en slikt, in plaats van in eigen arbeid klare onderscheiden en volledige begrippen te *winnen* en vast te stellen', schrijft hij in het vierde boek van zijn *An Essay concerning human understanding* (chap. 12, sect. 6).

De antinomie, welke wij tusschen de psychologistisch gerichte oorsprongstendenz in LOCKE's denken en het mathematisch wetenschapsideaal moeten constateeren, wordt bij hem gemaskeerd door een begrenzing van de wetenschappelijke kennis tot het gebied van het niet-werkelijke.

De onderscheiding tusschen de kennis der feiten en en de kennis van de noodwendige relaties tusschen begrippen.

Hiertoe voert LOCKE een principieele onderscheiding in tusschen het weten van *empirische feiten* en de wetenschappelijke kennis van de *noodwendige relaties tusschen begrippen*.

Een onderscheiding, die reeds door HOBBES gemaakt was en later door HUME zou worden overgenomen, schoon zij bij den laatste, gelijk wij zullen zien, niet meer die principieele waarde kan hebben.

LOCKE bleef echter tegenover DESCARTES de mathematische en moreele oordeelen als *'synthetische', niet bloot-logische*, handhaven. En op zijn psychologistisch standpunt bestond nog geen mogelijkheid zin-verbindende oordeelen anders dan in de eenvoudige psychische ervaringsindrukken te fundeeren.

Wat HUME dan ook na hem in alle scherpte deed. Wanneer nu LOCKE in het vierde boek zijner *Essay* buiten de 'sensation' en de 'reflexion' een nieuw kennisvermogen, t.w. de *intuïtie* van het 'cogito', invoert, welke als het ontwijfelbaar fundament van alle

exacte wetenschappelijke kennis wordt geponeerd, en die ook ten grondslag zou liggen aan het mathematisch bewijs, de ‘demonstratio’, dan heeft hij met deze wending inderdaad de banen zijner psychologistische kenniscritiek verlaten. Ook DESCARTES fundeerde immers de zekerheid van de mathematische kennis in de *intuitieve zekerheid* van het *denkend* zelfbewustzijn. Maar DESCARTES zag dan ook in het scheppend denken op zich zelve, buiten alle zinverbinding, den oorsprong der mathematische kennis. En juist tegen deze bloot-analytische opvatting der wetenschappelijke kennis had LOCKE de stelling gericht, dat het denken, zal het ons tot kennis voeren, steeds aan het materiaal der psychische ervaringsindrukken gebonden blijft.

Zijn analysen van de complexe begrippen getal, ruimte, tijd en oneindigheid in het tweede boek zijner *Essay* knoopten dan ook steeds bij de eenvoudige ervaringsindrukken aan, ook al erkent LOCKE reeds hier, dat de continuiteit en oneindigheid van ruimte en tijd boven de waarneming der afzonderlijke empirische indrukken uitgaat.

Inderdaad beteekent dan ook het uiteindelijk halt maken van LOCKE's psychologische analyse der kennis voor het mathematisch denken een capitulatie zijner kenniscritiek voor de dogmatische proclameering van het primaat van het mathematisch wetenschapsideaal, waarin ook bij hem nog het persoonlijkheidsideaal zich heeft geconcentreerd, zij 't al niet meer ermede *vereenzelvigd*, gelijk we zullen zien.

Slechts is door deze psychologische kenniscritiek bij LOCKE in het wetenschapsideaal zelve een breuk geslagen, daar hij geen kans meer ziet aan het mathematisch denken ook de heerschappij over de ervaringswerkelijkheid toe te kennen. Physica en biologie zijn volgens hem geheel van de zinnelijke waarneming afhankelijk en laten geen mathematische behandelingsmethode toe: ‘Certainty and demonstration are things we must not in these matters pertend to’.[1)]

1) *Essay* IV, 3 § 26. Gelijk bekend, heeft LOCKE deze uitspraak, nadat hij van NEWTON de methode der exacte physica had leeren kennen, voor deze wetenschap teruggenomen. Zie RIEHL *Der phil. Kritizismus*, 3e Aufl. I S. 89.

Maar toch lag in de kentheoretische instelling van LOCKE's wijsbegeerte reeds de kiem voor een critische zelf-bezinning op den wortel van het wetenschapsideaal opgesloten, een zelfbezinning, die straks, als een radicale reactie tegen het rationalisme der 'Aufklärung' inzet, zou leiden tot een toekenning van den voorrang aan het persoonlijkheidsideaal.

Want LOCKE snijdt de Cartesiaansche conclusie van het metaphysisch oordeel 'Sum tantum res cogitans' uit het: 'Cogito ergo sum' onherroepelijk af.

Aan het mathematisch denken wordt m.a.w. de competentie ontzegd zich met de souverein verklaarde persoonlijkheid als wortel van het wetenschapsideaal te vereenzelvigen. Gelijk LOCKE ook weigerde, met DESCARTES het willen in een modus van het mathematisch denken op te lossen.

En deze critische emancipatie van het wetenschapsideaal uit de heerschappij van een metaphysica, waarin tenslotte het mathematisch denken tot oorsprong en wortel van den kosmos werd verheven, zou voor de verdere ontwikkeling van het humanistisch wijsgeerig denken van radicale beteekenis blijken.

Reeds de emancipeering van het wetenschapsideaal van de rationalistische natuur-metaphysica, moest den weg vrij maken voor het inzicht, dat de wortel der werkelijkheid niet door het mathematisch-natuurwetenschappelijk denken is op te sporen en dat het wetenschapsideaal zelve zijn dieperen wortel in het persoonlijkheidsideaal moet vinden. Zoolang de wortel der werkelijkheid nog in een natuur-substantie werd gezocht, of althans een 'natuursubstantie' nog tegenover een denk-substantie werd gesteld, was het bewustzijn van de volstrekte souvereiniteit, van de absolute *vrijheid* der persoonlijkheid in de humanistische wetsidee niet tot uitdrukking gekomen.

§ 2 - Het monistisch-psychologistisch type der humanistische wetsidee onder primaat van het wetenschapsideaal.

Vóór echter de humanistische wetsidee deze beslissende wending

kon verkrijgen, vóór inderdaad het humanistisch denken die *transcendentale* richting kon nemen, welke aan KANT's 'kritieken' eigen is, moest eerst de humanistische wijsbegeerte een crisis-toestand doormaken, waarin zou blijken, dat de grondslagen van wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal beide bij toekenning van het primaat aan het eerste worden ondermijnd.

De verdienste, dezen voorbereidenden critischen arbeid te hebben verricht, komt onbetwistbaar toe aan DAVID HUME, den scherpen denker, die, zelf reeds innerlijk boven den geest der 'Auf-Klärung' uitgegroeid, zich nochtans op den grondslag van het primaat van het wetenschapsideaal bleef stellen en door zijn psychologistische kennis-critiek de traditioneele natuur- en geestes-metaphysica der humanistische wijsbegeerte, welke reeds door LOCKE was ondergraven, ad absurdum voerde.

Dat HUME inderdaad in zijn psychologisme van het humanistisch wetenschapsideaal uitging, blijkt duidelijk uit zijn mededeeling in het tweede boek van zijn hoofdwerk *Treatise upon human nature*, volgens welke hij op het gebied van de verschijnselen der menschelijke natuur hetzelfde wilde bereiken als de astronomie sinds COPERNICUS had gedaan: n.l. alle verschijnselen terug te brengen tot een zoo klein mogelijk aantal eenvoudige beginselen[1)]. Het was steeds het principe der denk-economie, door LEIBNIZ in zijn verhandeling over den philosophischen stijl van NIZOLIUS als een der 'Errungenschaften' van het nominalisme geprezen[2)], dat in dit wetenschapsideaal een centrale plaats innam.

De psychologistische opvatting van het wetenschapsideaal bij Hume. Nogmaals de nominalistische inslag in het wetenschapsideaal.

Maar dit wetenschapsideaal heeft thans een radicaal objectief-psychologistische wending genomen. Alle abstracte begrippen, die in algemeene taalteekens zijn uitgedrukt, moeten ter laatste in-

1) *A Treatise of Human Nature* II Part 1 Sect. III p. 81 (ik citeer de door mij geraadpleegde editie van GREEN en GROSE van HUME's werken in 4 dln.).
2) Het principe heeft op zich zelve overigens niets met het nominalisme van doen. Reeds ARISTOTELES kende het.

stantie tot individueele zinnelijke ‘impressions’ worden teruggevoerd, als de eenvoudigste elementen van het bewustzijn. Zoolang in ons vermeend ‘weten’ nog een rest overblijft, die niet in deze eenvoudigste psychologische elementen is opgelost, zoolang blijft aan het psychologisch wetenschapsideaal een dogmatische grens gesteld, welke het souvereine onderzoek moet overwinnen.

Hier openbaart zich de sterk nominalistische inslag van HUME's psychologisme.

Wij wezen echter reeds op het misleidende in de traditioneele opvatting, als zou het moderne nominalisme zich alleen in deze zgn. ‘empiristische’ gedaante openbaren. Het zgn. *rationalisme* wilde evenzeer teruggaan op de eenvoudigste bewustzijnselementen, ja, daarin zag het juist de waarborg voor de doorvoering van de scheppende continuiteit van het mathematisch denken. Het onderscheid tusschen HUME en een LEIBNIZ ligt slechts in den *wijsgeerigen grondnoemer*, welken het ‘souvereine’ denken kiest, om de verscheidenheid van de zin-zijden van onzen kosmos te overbruggen. Bij LEIBNIZ is het *mathematisch*, bij HUME het naturalistisch-*psychologisch* denken de oorsprong van de ervaringswerkelijkheid.

Het nominalisme is, gelijk wij vroeger zagen, zeer goed vereenigbaar met de erkenning van een innerlijk noodwendige en grondleggende wetmatigheid der algemeene begrippen (naar de ideëele beteekenis der symbolen), mits deze slechts als schepping van het bewustzijn worden erkend en niet als ‘afbeeldingen’ van een substantieele, ideeënwereld buiten onzen geest.[1)]

Inderdaad was bij HUME de individualistische oplossing van de

1) Een overtuigend bewijs levert in dit opzicht BERKELEY's geschrift *Alciphron*, waarin het extreme sensualistisch nominalisme van zijn vroegere geschriften is overwonnen en de logische wetmatigheid in de betrekkingen tusschen de ideeën zelve erkend wordt, ofschoon ook hier in nominalistischen trant de functie der algemeenheid alleen aan de teekens wordt toegekend. Maar de teekens, die het materiaal en het organon van alle wetenschappelijke kennis uitmaken, zijn nu voor BERKELEY niet meer willekeurige benamingen. Veeleer is het representatief karakter der symbolen nu de grondslag onzer kennismogelijkheid geworden; zij vertegenwoordigen de geldigheid der wetmatige betrekkingen in onze kennis zelve.

'algemeene voorstelling', in de 'impressions', als de eenvoudigste elementen van het bewustzijn, het volledig psychologistisch pendant van de oplossing van complexe begrippen in de eenvoudigste begrips-elementen bij het mathematicisme.[1)]

Wat HUME als 'eenvoudigste elementen' van het bewustzijn en als zoodanig als '*gegeven*' beschouwde, was zulks evenmin als een mathematisch algemeen begrip *gegeven* mag worden genoemd.

Reeds BERKELEY zag in zijn scherpe critiek op de 'abstracte voorstellingen', die LOCKE nog in psychologistischen zin had laten gelden, geheel over het hoofd, dat het begrip van een 'eenvoudig psychisch bewustzijns-element' zelve niet minder abstract is dan dat van een 'driehoek in het algemeen'.

HUME begint met de slechting van de scheidsmuren, welke LOCKE in zijn dualistische opvatting tusschen 'sensation' en 'reflexion' had getrokken. Dit dualisme was bij LOCKE toch ter laatste instantie gefundeerd in het geloof aan het bestaan van een *natuur- en geestessubstantie*, zonder hetwelk de geheele onderscheiding tusschen uitwendige en inwendige ervaring in zijn gedachtengang in de lucht zou zweven.

Maar reeds BERKELEY had in zijn 'idealistisch'-psychologistische instelling 'de natuur' geheel opgelost in de zinnelijk psychische indrukken. Zijn bekende stelling 'esse est percipi' werd de psychologistische tegenhanger van LEIBNIZ' mathematisch idealisme. Daardoor moest bij hem ook de door LOCKE, in overeenstemming met de moderne natuurwetenschap, gemaakte onderscheiding tusschen *primaire* en *secundaire* kwaliteiten der materie, vervallen.

HUME brengt de geheele kosmische werkelijkheid in al haar zinzijden onder den noemer der psychische impressie. Het humanistisch denken begint bij BERKELEY en HUME in veel radicaler zin dan bij LOCKE den kosmos op te lossen in de psychische bewustzijnsinhouden, in de 'perceptions',[2)] al moet worden toegegeven, dat

1) Vgl. met name LEIBNIZ' uiteenzetting van de verhouding der primitieve (d.i. eenvoudige grond-)begrippen tot de samengestelde in zijn *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684) (ERDMANN, p. 79).

2) *Treatise* I, Part II Sect. VI (p. 371): 'To hate, to love, to think, to feel, to see; al this is nothing but to perceive.
Now since nothing is ever present to the mind but perceptions, and since all ideas are deriv'd from something antecedently present to the mind; it follows, that 'tis impossible for us so much as to conceive or form an idea of any thing specifically different from ideas and impressions. Let us fix our attention out of ourselves as much as possible: Let us chace our imagination to the heavens, or to the utmost limits of the universe; we never really advance a step beyond ourselves, nor can conceive any kind of existence, but those perceptions, which have appear'd in that narrow compass. This is the universe of the imagination'.

HUME's *Treatise* veel meer in psychologistisch-idealistische lijn gaat dan zijn *Enquiry*.

Hume en het Pyrrhonistische scepticisme. Sextus Empiricus.

Ook voor dit radicale psychologisme was, evenals voor de humanistische metaphysica, een uitwendig aanknoopingspunt in de antieke philosophie aanwezig. Het Pyrrhonistisch scepticisme, dat vooral door de geschriften van SEXTUS EMPIRICUS: de 'Pyrrhonische Hypotyposen' en 'Tegen de Mathematici' aan den nieuweren tijd werd overgeleverd, had methodisch denzelfden weg ingeslagen, maar met de uiteindelijke intentie om ieder criterium der waarheid te loochenen.[1)] Nieuwere onderzoekingen hebben het zeer waarschijnlijk gemaakt, dat HUME door de methode van SEXTUS EMPIRICUS sterk beinvloed is, al heeft hij bij zijn gebrekkige kennis van het Grieksch vermoedelijk de Hypotyposen niet in de oorspronkelijke taal gelezen.[2)] Maar SEXTUS EMPIRICUS was in 1718 in Latijnsche vertaling en in 1725 anoniem in Fransche vertaling uitgekomen, welke laatste thans aan HUART wordt toegeschreven.

In dezen tijd studeerde HUME te Edinburgh, war hij zich veel met de studie der klassieke schrijvers bezig hield. Ook heeft men merkwaardige overeenstemming in de theorie van de 'perceptions', in de psychologische behandeling der logica, in de leer der 'imagi-

1) Bij SEXTUS EMPIRICUS Pyrr. Hyp. I c. XIV, 8e trope, vindt men reeds de door BERKELEY en HUME overgenomen uitspraak: 'Het zijn is verschijnen'.

2) Zie B.M. LAING *David Hume* (1933) p. 74 fl, ook voor de onmiddellijk volgende bijzonderheden. In zijn *Dialogues concerning natural Religion* (aangeh. uitg. II, 376 fl.), noemt HUME de secte der Pyrrhonisten herhaaldelijk.

nation' en van de gewoonte in de associatie der indrukken ontdekt tusschen HUME en CROUSAZ, professor in de philosophie en de mathesis aan de Universiteit te Lausanne, die een uitvoerig werk aan het Pyrrhonisme heeft gewijd.[1)]

Bij Hume heeft de sceptische twijfel slechts methodische beteekenis, evenals bij Descartes.

Met dat al was echter de intentie van HUME allerminst, in een destructief scepticisme in den trant van het Pyrrhonisme te eindigen, gelijk MONTAIGNE en BAYLE hadden gedaan. Integendeel, zijn scepsis heeft geen andere beteekenis dan bij DESCARTES, zij wil een *methodische* zijn, maar dan in den zin van het psychologistisch wetenschapsideaal, dat voor de doorvoering van zijn continuiteits-postulaat nu ook de dualistische scheiding tusschen 'sensation' en 'reflexion' moet verwerpen.[2)]

De 'reflexion' met hare impressies en daarmede correspondeerende 'ideas' (voorstellingen, bij HUME identiek met 'begrippen') moet zelve tot een onzelfstandige functie, een bloot 'Abbild', van de 'sensation' met hare 'impressions', haar 'zinnelijke indrukken', worden herleid. Juist deze herleiding opent volgens HUME den weg, om het scepticisme te overwinnen door de ontdekking van een onaantastbaar waarheids-criterium.

Het criterium der waarheid.

Dit criterium voor de waarheid zoekt HUME in het aantoonen van de 'original impression', waarvan de 'idea' is afgeleid.[3)] Onder de 'impressions' vallen bij hem alle 'sensations, passions and emotions', gelijk zij originair in de psychische functie verschijnen.[4)] Maar zij zijn bij hem niet actueel-subj ectief gevat, maar

1) *Examen du Pyrrhonisme, ancien et moderne* 1733.
2) Zie *Treatise* I, Part 1 Sect. II (p. 317): '.....the impressions of reflexion are only antecedent to their correspondent ideas; but posterior to those of sensation, *and deriv'd from them*'. (Ik cursiveer!)
3) *Enquiry concerning human understanding* Sect. V Part i.
4) *Treatise* I, Part 1, Sect. I (p. 311). Daarbij zijn de hartstochten, begeerten en emoties door HUME gevat als impressies van de 'reflections', die zelve weer uit ideeën van lust en onlust ontspringen, terwijl deze ideeën op haar beurt copieën zijn van de zinnelijke impressies van koude en hitte, dorst en honger etc.

in den trant van het wetenschaps-ideaal naar haar *objectieven inhoud*, als individualistisch-elementair ontleede *verschijnselen*.

De ‘impressions’ maken de geheele gegeven werkelijkheid uit. Onder ‘ideas’, of ‘thoughts’, verstaat HUME slechts de van de zinnelijke indrukken *afgeleide voorstellingen* van het denken en het redeneeren, *copieën van impressies*, die zich in hare elementaire vormen van de zinnelijke indrukken slechts onderscheiden door een verminderde zinnelijke intensiviteit. Zelfs ‘ideeën’, die op het eerste gezicht niets met ‘impressions’ te maken hebben, blijken toch bij nauwkeuriger onderzoek hieruit ontsprongen.

Hoe ontstaat nu volgens HUME de *onware* voorstelling? Doordat òf de oorspronkelijke zinnelijke indruk betrokken wordt op een idee, die de afdruk van een andere impressie is, òf doordat omgekeerd een idee met een impressie in betrekking wordt gebracht, waarvan zij in waarheid niet de copie is. Zoo stelt HUME zich tot taak, bij alle door hem valsch geachte voorstellingen de zinnelijke indrukken op te sporen, waarvan ze in waarheid zijn afgeleid.

Nu zijn er volgens HUME twee wijzen van verbinding van impressies en ideeën; de zuiver *reproduceerende* van de *herinnering* en de *vrij combineerende* en *varieerende* van de *fantasie* of de *inbeelding*. De ideeën van de herinnering zijn veel krachtiger en levendiger dan die der fantasie, maar daar staat tegenover, dat zij ook precies aan dezelfde orde en positie gebonden zijn als de impressies, waarvan zij zijn afgeleid, terwijl daarentegen de fantasie haar ideeën vrij kan combineeren en varieeren, geheel los van de oorspronkelijke orde der impressies.[1)]

Het humanistisch wetenschapsideaal gedoogt echter niet deze fantasiewerkzaamheid als een volkomen willekeurige te vatten.

Het heeft ook in zijn psychologistische wending een *wetsbegrip*, dat alle gedachte aan willekeur uitsluit.[2)] En dit wetsbegrip dient

1) *Treatise* I, Part 1, Sect. III. Of the Ideas of the Memory and Imagination.
2) Vgl. *Treatise* I, Part I, Sect. IV (p. 319): ‘As alle simple ideas may be separated by the imagination, and may be united again in what form it pleases, nothing wou'd be more unaccountable than the operations of that faculty, were it non guided by some universal principles, which render it, in some measure, uniform with itself in all times and places.’

bij HUME evengoed als bij LEIBNIZ of DESCARTES als *ὑπόθεσις*, als grondlegging voor de werkelijkheid, gelijk we hieronder zullen aantoonen. Het is bij HUME het begrip der noodwendige *verbinding* of *associatie* in de voorstellingen (zoowel de impressies als de ideeën).

Om dezen overgang naar het psychologisch wetsbegrip in HUME's nominalistischen gedachtengang te verstaan, moeten wij bedenken, dat HUME op LOCKE's voetspoor de ideeën onderscheidt in *eenvoudige* en *samengestelde*.

De laatste nu zijn verbindingen tusschen eenvoudige ideeën, die naar zijn opvatting, althans ten deele, in zinnelijk waargenomen relaties tusschen impressies gegrond zijn. Want ook de impressies onderscheidt HUME in *eenvoudige* en *complexe*.

De natuurlijke en philosophische relaties. De associatie-wetten.

Nu meent hij alle associaties *in de opeenvolging der gedachten* tot drie grondwetten te kunnen herleiden nl. die der gelijkenis, die van ruimtelijken en tijdelijken samenhang (contiguity) en die van oorzaak en werking.

Deze associatiewetten zijn zuiver mechanisch gedacht[1)] en betreffen alleen de zgn. *natuurlijke relaties* tusschen de ideeën, waardoor 'two ideas are connected together in the imagination, *and the one naturally introduces the other*', m.a.w. waar een natuurlijke *opeenvolging* van 'ideas' plaats grijpt. 'This we may establish', schrijft HUME in zijn *Treatise* (I Part I Sect. VI) 'for a general rule, that wherever the mind constantly and uniformly makes a transition without any reason, it is influenced by these relations' (scl. by resemblance, contiguity, and cause and effect).

Deze natuurlijke associaties kunnen volgens HUME niet zinnelijk worden waargenomen, zij verbinden niet *impressies*, maar *ideeën*.

1) HUME noemt ze (ib. Sect. IV) een soort *aantrekkingswetten*, 'which in the mental world will be found to have as extraordinary effects as in the natural.'

Het product dezer associaties zijn volgens HUME de *samengestelde ideeën* van *relaties, substanties* en *modi*, welke de gewone objecten van ons denken en oordeelen zijn.

Er liggen wel zinnelijke relaties van gelijkenis en cohaerentie tusschen de impressies aan ten grondslag. Maar de associaties, die de inbeeldingskracht op grond van deze zinnelijke relaties uitvoert, gaan boven het gegevene uit; zij zijn een 'order of thought' en kunnen, daar ze boven het onmiddellijk in de 'impression' gegevene uitgaan, het denken op een dwaalspoor brengen.

De 'natuurlijke relaties' worden door HUME gesteld tegenover de relaties in 'philosophischen' zin, welke niet den associatieven overgang van de eene 'idea' tot een andere bepalen, maar eenvoudig twee *niet associatief verbonden* 'ideas' of impressies met elkander in vergelijking stellen.[1)] Het werkt intusschen zeer verwarrend, dat HUME onder de 7 klassen van philosophische relaties, welke hij opsomt, ook weer de *veroorzaking* opnoemt. Wanneer wij deze, ten onrechte in dit verband genoemde, natuurlijke relatie ter zij laten, zijn deze klassen de volgende:

1° - *gelijkenis*, een relatie, welke volgens HUME alle andere philosophische relaties fundeert, daar geen impressies of ideeën met elkander kunnen *vergeleken* worden, die niet een zekeren graad van gelijkenis vertoonen; als bloot *philosophische* relatie produceert zij echter geen *associatie* van ideeën, geen tijdelijke *opeenvolging* in de voorstellingen, doch is zij veeleer op een gelijktijdige zinnelijke relatie van gelijkenis betrokken;

2° - *identiteit*, de meest universeele relatie, betrokken op constante en onveranderlijke objecten;

1) *Treatise* I Part 1, Sect. V: 'The word *Relation* is commonly used in two senses considerably different from each other. Either for that quality, by which two ideas are connected together in the imagination, and the one naturally introduces the other, after the manner above explained; or for that particular circumstance, in which, even upon the arbitrary union of two ideas in the fancy, we make think proper to compare them. In common language the former is always the sense, in which we use the word, relation; and' tis only in philosophy, that we extend it to mean any particular subject of comparison, without a connecting principle' (pag. 322).

3° - de *relaties van ruimte en tijd*, welke de oorsprong zijn van een oneindig aantal vergelijkingen, als daar zijn: afstand, aanraking, boven, beneden, vóór, achter enz. enz.

4° - de relaties in *quantiteit* of *getal;*

5° - de *graden in gemeenschappelijke kwaliteit:* zoo kan van twee objecten, die beide de kwaliteit der *zwaarte* gemeen hebben, het eene lichter zijn dan het andere: zoo kunnen in dezelfde kleur rood twee schakeeringen met elkander vergeleken worden enz.;

6° - de relatie van *contrast*, een relatie, die slechts schijnbaar een uitzondering vormt op den regel, dat geen philosophische betrekking kan bestaan zonder een zekeren graad van gelijkenis tusschen de impressies of ideeën; ook deze relatie onderstelt immers een punt van gelijkenis, zal een vergelijking mogelijk zijn; in zijn *Enquiry* herleidt HUME haar echter tot een combinatie van de relaties der gelijkenis en der causaliteit.

Men ziet, hoe in deze tafel van relaties niet slechts de *mathematische*, maar ook de *logische* wetmatigheden (het principe der identiteit en der tegenspraak) *verpsychologiseerd* zijn!

De philosophische relaties worden nu door HUME in twee klassen verdeeld, t.w. de *invariabele* en de *variabele*.

De invariable, waartoe HUME rekent de relaties van gelijkenis en contrast, en de graden in de quantiteit en qualiteit, fundeeren *zekere* kennis. Deze zekerheid berust volgens hem nl. op het feit, dat de bedoelde relaties onveranderlijk zijn en tegelijk met de *relata zonder redeneering* (die steeds in een opeenvolging van gedachten bestaat) onmiddellijk zinnelijk waarneembaar zijn. Zij zijn 'discoverable at first sight, and fall more properly under the province of intuition than demonstration.'

Dit zelfde geldt ook voor de *variabele* philosophische relaties van identiteit en tijd en plaats, die niet uitgaan boven hetgeen inderdaad in de zinnelijke impressies gegeven is: De grond, waarom wij zeggen, dat een voorwerp A zich op een afstand van een voorwerp B bevindt, is dat wij ze beide in die distantie zinnelijk waar-

nemen. De relatie zelve is hier in de complexe zinnelijke impressie gegeven.

Geheel anders staat de zaak echter bij de *natuurlijke* relaties, welke op een wezenlijke associatie in de *opeenvolging* der gedachten berusten. Alleen op grond van de *causaliteitsrelatie* kunnen volgens HUME de relaties van tijd en plaats en die der identiteit wezenlijk uitgaan boven het onmiddellijk zinnelijk gegevene en in een associatieven gedachtengang fungeeren.[1)] Doch daarover later.

§ 3 - De overgang van het scheppingsmotief in het wetenschapsideaal naar het psychologisch denken. Hume's critiek der Mathesis.

Vanuit de vier invariabele philosophische relaties, als eenig mogelijken grondslag der *zekere* kennis, begint nu HUME allereerst met zijn critiek op de grondslagen der *mathesis*, waarin tenslotte het humanistisch wetenschapsideaal ook bij LOCKE zijn steunpunt had gezocht.

Nergens sterker dan hier blijkt, hoe bij HUME het wetenschapsideaal zijn grondnoemer voor de onderscheiden zin-zijden der werkelijkheid veranderd heeft. HUME neemt zelfs de prijsgave van het *scheppend* karakter van het mathematisch denken voor lief, om de absolute souvereiniteit van het, kennistheoretisch gericht, *psychologisch* denken over de geheele linie te kunnen doorvoeren.

Tegenstrijdige interpretaties van Hume's critiek der mathesis.

Men heeft zulks wel betwist. Zoo meenen met name RIEHL en WINDELBAND, dat HUME met al zijn voorgangers sinds DESCARTES zou hebben gedeeld het onwankelbaar geloof in de mathesis als prototype en grondslag van alle wetenschappelijk denken. WINDEL-

1) *Treatise* I Part III Sect. II (p. 376): ''Tis only *causation*, which produces such a connexion, as to give us assurance from the existence or action of one object, that 't was follow'd or preceded bij any other existence or action; nor can the other two relations be ever made use of in reasoning, except so far as they either affect or are affected by it.'

BAND heeft echter de bij HUME zoo fundamenteele onderscheiding tusschen natuurlijke en philosophische relaties over het hoofd gezien en geeft daardoor een geheel verkeerd beeld van HUME's opvatting van de zekerheid der mathematische kennis.[1] En RIEHL tracht de ontwijfelbaar sceptische houding tegenover de aanspraken der mathesis op exacte kennis, welke HUME in zijn *Treatise* inneemt, haar scherpte te ontnemen door haar te beperken tot de zgn. *toegepaste geometrie*, welke de maatstaven der zgn. *zuivere meetkunde* op de 'empirische werkelijkheid' aanwendt. HUME zou dan nimmer bedoeld hebben de algemeengeldigheid der zgn. 'zuivere' geometrie te betwisten, doch slechts hare toepasselijkheid op de 'werkelijkheid' en zulks nog alleen met betrekking tot een enkel punt, nl. de door de geometrie beweerde mogelijkheid van deeling der ruimte tot in het oneindige.

De schijn, als zou HUME in zijn *Treatise* de exactheid der 'zuivere geometrie' zelve hebben geloochend, zou dan slechts uit zijn minder gelukkige uitdrukkingswijze zijn ontstaan.

De onnauwkeurigheid, welke HUME meent in de *geometrie* te ontdekken zou namelijk niet hare *bewijzen* betreffen, doch slechts de '*Gegenstände*' dezer bewijzen in de 'empirische werkelijkheid', alsmede de *begrippen*, waarop zij zich baseeren.[2]

Voor de juistheid dezer opvatting beroept RIEHL zich in de eerste plaats op de ook door HUME gemaakte onderscheiding tusschen *kennis der feiten* ('matters of fact') en *kennis van de relaties tusschen ideeën*. De mathesis behoort immers bij HUME ontwijfelbaar tot de laatste. Voorts kan RIEHL zich inderdaad op enkele uitspraken ook in de *Treatise* beroepen, die voor zijn opvatting schijnen te pleiten, terwijl tenslotte op deze wijze ook de anomalie wordt opgeheven tusschen de waardeering der mathematische kennis in de *Treatise* en in de *Enquiry*.

Immers in dit laatste werk, dat HUME na de *Treatise* publiceerde, treffen wij de uitspraak aan: 'Dat 3 × 5 gelijk is aan de helft van

1) *Geschichte der neueren Phil.* I, 340 ff. WINDELBAND ziet daardoor het probleem der mathesis bij HUME geheel niet.
2) RIEHL *Der phil. Kritizismus* (3e Aufl.) I, 180.

dertig, drukt een relatie uit tusschen deze getallen. Oordeelen van deze soort zijn te ontdekken door zuivere denk-werkzaamheid, zonder afhankelijkheid van iets, dat ergens werkelijk in het heelal bestaat. Al zou er nimmer een cirkel of driehoek in de natuur voorkomen, zoo zouden toch de waarheden, welke EUCLIDES gedemonstreerd heeft, voor altijd hare zekerheid en evidentie behouden.'[1] M.a.w. hier schijnt HUME weder geheel te zijn teruggekeerd tot de logicistische opvatting der zuivere mathesis, welke aan het mathematisch wetenschapsideaal ten grondslag lag, en waarvoor, gelijk wij vroeger zagen, tenslotte ook LOCKE in zijn psychologistische kennis-critiek had gecapituleerd.

Tegenover deze interpretatie van RIEHL staat die van GREEN en CASSIRER,[2] die met ons van oordeel zijn, dat HUME althans in zijn *Treatise* de grondslagen der mathematische kennis als zoodanig door zijn psychologisme ondermijnd heeft.

De methode tot oplossing van deze controvers.

Om in dit geschilpunt een juiste positie te kunnen kiezen, dient men de methode prijs te geven, zich op incidenteele uitspraken van HUME over de mathematische kennis te baseeren.

Immers het staat vast, dat in de *Treatise* HUME juist zeer tegenstrijdige uitspraken op dit punt geeft.

De vraag kan alleen deze zijn, of in HUME's systeem inderdaad voor een exacte mathematische wetenschap plaats overblijft en slechts vanuit de beantwoording dezer praealabele vraag kan men met vrucht beginnen de onderling tegenstrijdige uitspraken over de waarde der mathesis critisch te schiften.

In de eerste plaats moeten wij dan opmerken, dat de tegen-

1) *Enquiry* Part I Sect. IV: '*That three times five is equal to the half of thirty*, expresses a relation between these numbers. Propositions of this kind are discoverable by the mere operation of thought, without dependence on what is anywhere existent in the universe. Though there never were a circle or triangle in nature, the thruths, demonstrated by EUCLID, would for ever retain their certainty and evidence.'

2) GREEN in zijn *Inleiding* op het eerste deel van HUME's werken; CASSIRER II, 345.

stelling tusschen ‘matters of fact’ en ‘relations of ideas’, bij HUME niet meer dezelfde principieele beteekenis kan hebben als zij nog bij LOCKE bezat. Immers HUME heeft het Lockiaansche dualisme tusschen ‘sensation’ en ‘reflexion’, dat, gelijk wij vroeger zagen, zich geleidelijk omvormde in een principieel dualisme tusschen scheppend mathematisch denken en zinnelijke ervaring van de werkelijkheid, principieel prijsgegeven. De ‘reflexion’ is bij hem niet meer ‘originair’, maar een bloote copie van de ‘sensation’. En ook de ware ‘ideas’ zijn bij hem copieën van ‘impressies’ geworden: de ware *samengestelde* begrippen zijn afdrukken in den geest van samengestelde (door zinnelijke relaties verbonden) impressies, de ware ‘eenvoudige’ begrippen zulke van ‘eenvoudige’ impressies.

Nu merkt HUME wel is waar op, dat niet al onze ‘ideas’ van impressies zijn afgeleid, en dat er vele complexe begrippen zijn, waarvoor geen correspondeerende impressies kunnen worden aangewezen, terwijl omgekeerd vele onzer complexe impressies nimmer exact in begrippen (‘ideas’) zijn afgebeeld.[1)]

Maar, wanneer RIEHL zich op deze uitspraak beroept, om de principieele onderscheiding tuschen ‘matters of fact’ en ‘relations of ideas’ bij HUME aan te toonen, dan heeft hij haar uit haar verband gerukt en haar een geheel andere beteekenis toegekend, dan HUME haar zelve gaf. HUME illustreert nl. zijn bedoelde stelling met een voorbeeld van onze fantasiewerkzaamheid, waarbij naar zijn meening juist de waarheid en algemeengeldigheid der ‘ideas’ geheel zijn uitgesloten: ‘Ik kan mij een stad als het “Nieuwe Jeruzalem” fantaseeren,’ zoo schrijft hij, ‘welks plaveisel van goud en welks muren van robijnen zijn, ofschoon ik nooit zulk een stad gezien heb. Ik heb *Parijs* gezien; maar kan ik volhouden dat ik zulk een “idee” van deze stad kan vormen, welke volkomen representeert al hare straten en huizen in haar werkelijke en juiste verhoudingen?’

Inderdaad, alle oordeelen van het denken, waarbij de ‘ideeën’ niet meer zuivere copieën van de oorspronkelijke impressies zijn,

1) *Treatise* I Part I Sect. I (p. 312/3).

moeten in het licht van HUME's waarheidscriterium hun aanspraak op zekerheid en exactheid prijsgeven.

Hume trekt ten aanzien der mathesis de volle consequenties van zijn psychologistisch nominalisme.

Ook de mathematische kennis kan dus nimmer de grenzen der mogelijke zinnelijke impressies overschrijden, wil ze haar aanspraak op algemeengeldige waarheid niet verliezen.

Ten aanzien van de mathesis trekt HUME de volle consequenties van het door hem aangehangen extreme psychologistisch nominanisme, dat hij in dezen radicalen zin ten onrechte ook aan BERKELEY toedicht. Hij noemt het een van de grootste en meest waardevolle ontdekkingen van zijn tijd, dat volgens BERKELEY alle *algemeene* voorstellingen niets anders zijn dan *bijzondere*, welke door een algemeenen naam een meer uitgebreide beteekenis verkrijgen, waardoor zij andere individueele voorstellingen, welke met de eerste gelijkenis vertoonen, in de verbeelding oproepen.

Ook de abstracte mathematische 'ideeën' zijn dus inderdaad op zich zelve steeds individueel, ofschoon zij een groot aantal individueele ideeën door middel van een algemeenen naam kunnen representeeren. Zij blijven bloote *beelden in den geest* ('images in the mind') *van individueele objecten*.

Zoo is het woord driehoek inderdaad steeds verbonden met de idee van een bijzonderen graad van quantiteit en qualiteit (bv. gelijkzijdigheid, gelijkbeenigheid etc. etc.).

Wij kunnen ons nimmer een algemeen begrip driehoek vormen, dat inderdaad los van zulke individueele bijzonderheden zou zijn. Immers onze impressies zijn alle individueel: ''tis a principle generally receiv'd in philosophy that everything in nature is individual, and that 'tis utterly absurd to suppose a triangle really existent, which has no precise proportion of sides and angles. If this therefore be absurd in *fact and reality*, it must also be absurd *in idea;* since nothing of which we can form a clear and distinct idea is absurd and impossible.'[1)]

1) *Treatise* I Part I Sect. VII (p. 327).

Dit was het radicale psychologistisch nominalisme, dat LEIBNIZ van meetaf bestreed, wijl het de grondslagen van het *mathematisch* wetenschapsideaal moest ondergraven. Dat HUME het ten aanzien van zijn *psychologistisch* wetenschapsideaal niet tot de scepticistische consequenties doorvoerde, zullen wij hieronder zien.

Vanuit dit gedachtenkader moet de geheele beschouwing over de voorstellingen van ruimte en tijd en haar oneindige deelbaarheid in HUME's Treatise worden gevat.

De zekerheid der mathematische kennis blijft bij HUME strict gebonden aan de zinnelijke impressies en hare onderlinge zinnelijke relaties. Wanneer de mathematici naar een rationeelen maatstaf van exactheid zoeken, welke onze mogelijke zinnelijke impressies te boven gaat, dan bewegen zij zich op het gebied der zuivere ficties, die even nutteloos als onbegrijpelijk zijn en in geen geval aan het criterium der waarheid voldoen.

Hume's psychologistisch ruimtebegrip. De ruimte als complexe impressie van gekleurde punten (minima sensibilia).

Geheel in deze lijn is HUME's opvatting van ruimte en tijd. Het ruimtebegrip kan slechts de copie zijn van zinnelijke impressies van ‘gekleurde punten’. De psychologistische grondnoemer, welke HUME voor de vergelijking van de zin-zijden der werkelijkheid gekozen heeft, gedoogt geen anderen zin in het ruimte-begrip dan dien van de *zinnelijke gezichts- en tast-ruimte*.

Is deze *psychische* ruimte een complexe zinnelijke impressie dan moet zij bestaan in de zinnelijke relatie tusschen eenvoudige impressies. En als zulke eenvoudige impressies, waarvan het ruimte-begrip de copy zou zijn, fungeeren dan de ‘gekleurde punten’ als de *kleinste* zinnelijke indrukken van uitgebreidheid, welke onze zinnen nog kunnen waarnemen, als *minima sensibilia*, gelijk HUME ze noemt. En deze punten moeten steeds een zinnelijke uitgebreidheid hebben, die zelve niet meer deelbaar is.

Daarmede valt van zelf het begrip van het originaire mathematisch punt, dat immers geen uitgebreidheid heeft.

Het kan ook in de 'order of thought' geen waarheid en algemeengeldigheid hebben. Immers wat ongerijmd is '*in fact and reality*', dwz. wat ons niet in zinnelijke impressies kan gegeven worden, is ook ongerijmd *in idea*.

Verpsychologiseering van het mathematisch begrip der gelijkheid.

Op dezelfde wijze wordt het begrip der mathematische gelijkheid behandeld: 'The only useful notion of equality or inequality is derived from the whole united appearence and the comparison of particular objects' (lees: bijzondere zinnelijke impressies!) Daarentegen is de zgn. exacte standaard van gelijkheid tusschen twee grootten in de 'zuivere geometrie': 'plainly imaginary. For as the very idea of equality is that of such a particular appearance corrected by juxta-position or a common measure, the notion of any correction beyond what we have instruments and art to make, is a mere fiction of the mind, *and useless as well as incomprehensible*.'[1)]

Hetzelfde geldt voor de mathematische definities van rechten en krommen, vlakken etc.

HUME geeft toe, dat de ficties, welke in zulke exacte definities gelegen zijn, zeer natuurlijk en gebruikelijk zijn.

De mathematici mogen met steeds nauwkeuriger meetinstrumenten trachten de onnauwkeurigheid van de zinnelijke waarnemingen, welke zonder behulp van zulke instrumenten geschieden, te corrigeeren. En daarbij ontstaat vanzelve de gedachte, dat men ter laatste instantie een ideale maatstaf van exactheid zou kunnen bereiken, welke buiten alle bereik der zinnen zou zijn gelegen. Maar deze gedachte blijft *allen rechtsgrond ontberen*. De meet-instrumenten blijven *zinnelijke* werktuigen, welker gebruik aan de maatstaven der zinnelijke waarneming gebonden blijft: 'The first principles (scl. van de mathesis) are founded on the

1) *Treatise* I Part II Sect. IV (p. 353/4).

imagination and senses: The conclusion, therefore, can never go beyond, much less contradict these faculties.'[1)]

Dat deze stelling niet tot de kwestie van de al of niet oneindige deelbaarheid der ruimte beperkt blijft, maar, in tegenstelling tot RIEHL's interpretatie, inderdaad de aanspraken der 'zuivere geometrie' op ideeële exactheid over *de geheele linie treft*, moge blijken uit de volgende uitspraak:

'Now since these ideas (scl. van exacte maatstaven) are so loose and uncertain, I wou'd fain ask any mathematician what infallible assurance he has, not only of the more intricate and obscure propositions of his science, but of the most vulgar and obvious principles? How can he prove to me, for instance, that two right lines cannot have one common segment? Or that 'tis impossible to draw more than one right line betwixt any two points?..... The original standard of a right line is in reality nothing but a certain general appearance; and 'tis evident right lines may be made to concur with each other, and yet correspond to this standard, tho' corrected by all the means either practicable or imaginable.'[2)].

Alles wat HUME hier over het ruimtebegrip leert, geldt in nog sterker mate voor het tijdsbegrip, dat hij evenzeer slechts in *psychologistischen* zin laat gelden. De 'idea of time' is gevormd uit de opeenvolging van veranderende zinnelijke voorstellingen ('impressies' zoowel als 'ideeën').

Zij kan, als relatie der zinnelijke successie, nimmer in den zin van NEWTON's 'absoluten mathematischen tijd' los van zulke opeen-

1) *Treatise* I Part II Sect. IV (p. 357). Deze geheele gedachtengang is door RIEHL dus verkeerd begrepen, waar hij meent, dat HUME voor de 'zuivere geometrie' wel degelijk een exacten maatstaf, onafhankelijk van de zinnelijkheid, zou erkennen.

2) Ib. p. 356/7. Wanneer nu HUME even verder schrijft: 'At the same time we may learn the reason, why geometry fails of evidence in this single point (t.w. de beweerde oneindige deelbaarheid der ruimte), while all its other reasonings command our fullest assent and approbation', dan is deze uitspraak, waarop RIEHL zich beroept, inderdaad onhelder. Immers juist dit eene punt raakt de aanspraak der mathesis op exactheid *over de geheele linie!*

volgende zinnelijke voorstellingen bestaan. Vijf noten, op een fluit gespeeld, geven ons de impressie en het begrip van den tijd. De tijd is niet een zesde impressie, die zich aan het gehoor of een onzer andere zintuigen aanbiedt, noch de zesde impressie, welke de geest door 'reflexie' in zich zelve vindt. Daarom kan een volkomen star en onveranderlijk object ons nimmer de impressie van 'duur' of tijd geven.[1)]

Alle valsche begrippen in de mathesis, welke ons een ideëele exactheid boven het getuigenis der zintuigen fingeeren, ontstaan door de *natuurlijke* associaties van gelijkenis, contiguiteit en causaliteit en van deze drie natuurlijke relaties is volgens HUME de eerste 'the most fertile source of error'.

De positie der arithmetica in Hume's psychologistisch stelsel.

Nu schijnt HUME althans de algebra en arithmetica nog in den zin der ideëele mathematische exactheid te laten gelden. In deel III, afd. 1 van het eerste boek zijner *Treatise* schrijft hij immers: 'There remain, therefore, algebra and arithmetic as the only sciences, in which we can carry on a chain of reasoning to any degree of intricacy, and yet preserve a perfect exactness and certainty. We are possest of a precise standard, by which we can judge of the equality and proportion of numbers; and according as they correspond or not to that standard, we determine their relations, without any possibility of error. When two numbers are so combin'd, as that the one has always an unite answering to every unite of the other, we pronounce them equal; and 'tis for want of such a standard of equality in extension, that geometry can scarce be esteem'd a perfect and infallible science'.[2)]

Is inderdaad de zin van het getal in Hume's systeem aan een verpsychologiseering ontkomen? In geenen deele en juist daarom handhaaft hij slechts *schijnbaar* de logicistische opvatting van de arithmetica, welke DESCARTES en LEIBNIZ huldigden. De arith-

1) *Treatise* I Part II Sect. III, p. 342-344.
2) ib. p. 374.

metische eenheid kan in HUME's gedachtengang als abstract begrip slechts de copie zijn van een eenvoudige impressie. Het getal als eenheid in de quantitatieve relaties is bij hem een *fictie*. De ware eenheid, welke alleen reëel bestaan heeft, en welke aan het abstracte begrip van het getal noodzakelijk ten grondslag ligt 'must be perfectly indivisible and incapable of being resolved into any lesser unity'.[1] Het getal kan slechts uit zulke ondeelbare eenheden zijn samengesteld. Twintig mannen bestaan, maar alleen omdat een, twee, drie enz. mannen bestaan. Maar wat is dan die *ware* eenheid? In HUME's systeem kan zulks slechts zijn een impressie, welke afzonderlijk gevoeld wordt en niet in andere impressies kan worden ontbonden. Dit was de opvatting der eenheid, welke reeds bij SEXTUS EMPIRICUS te vinden is, gelijk LAING terecht opmerkt.[2]

Intusschen komen wij dan weder noodzakelijk uit bij de 'minima sensibilia', de kleurige ruimtepunten.

Een som van eenheden kan in HUME's gedachtengang slechts gegrond zijn in een zinnelijke relatie tusschen individueele impressies.[3] Hij ziet de innerlijke antinomie niet, waarin de terugvoering van den originairen zin van het getal op den zin van het psychisch gevoel zich noodzakelijk moet verstrikken. Hij ziet niet, dat de zinnelijke menigvuldigheid de originaire menigvuldigheid in den zin van het getal voor-onderstelt en dat in een zinnelijke menigvuldigheid *als zoodanig* geen quantitatieve zin kan schuilen.

De getalswetmatigheid, welke alle mogelijke getallen met elkander in een noodwendige quantitatieve relatie stelt, moet in zijn

1) *Treatise* I Part II Sect. II, p. 338.
2) LAING a.w. p. 107.
3) In Part I Sect. VII (p. 330) voert HUME een virtueel adaequaat getalsbegrip in: 'when we mention any great number, such as a thousand, the mind has generally no adaequate idea of it, but only a power of producing such an idea by its adaequate idea of the decimals, under which the number is comprehended'. Maar ook het begrip van de decimaal laat zich in HUME's gedachtengang slechts handhaven als copie van een zinnelijke menigvuldigheid van eenvoudige impressies.

gedachtengang tot een psychische wetmatigheid in de betrekkingen der zinnelijke impressies worden herleid.

En daarmede moet ook de arithmetica als exacte wetenschap vallen. Niet slechts de irrationeele en differentiaal-functies van het getal, maar ook de zgn. gebroken getalsfuncties, ja zelfs de eenvoudige optelling, aftrekking en vermenigvuldiging van geheele getallen hebben in zijn stelsel geen rechtsgrond. HUME heeft deze consequentie niet uitdrukkelijk getrokken. Blijkens de uitzonderlijke positie, welke hij aan de arithmetica tegenover de geometrie toekent, schijnt hij haar ook niet te hebben aangedurfd,[1)] gelijk zijn geheele uiteenzetting i.z. het getal uiterst summier, vaag en innerlijk tegenstrijdig moet worden genoemd.

Maar de consequentie lag onverbiddelijk in zijn psychologistisch uitgangspunt verborgen.

Hume's terugval in de Lockiaansche opvatting der mathesis blijft volkomen onverklaarbaar uit de psycho-monistische grondslagen van zijn stelsel.

De houding, welke HUME in zijn later werk *Enquiry concerning human understanding* tegenover de mathesis inneemt, is inderdaad een terugval in het Lockiaansche standpunt, een capitulatie voor de communis opinio in zake de exactheid van het mathematisch denken.

Maar terwijl LOCKE zich hier nog althans op zijn psychologistisch dualisme tusschen *sensation* en *reflexion* kon baseeren, is in HUME's psychologistisch monisme geen enkel houdbaar aanknoopingspunt voor de handhaving der traditioneele opvatting in zake het scheppend karakter van het mathematisch denken te vinden.

Hoogstens kan hij de mathesis met haar aanspraken op exactheid en onafhankelijkheid van alle zinnelijke voorstellingen, in *pragmatischen* zin laten gelden, evenals hij in zijn *Treatise* en *Enquiry* beide, tenslotte ook aan de mathematische natuurwetenschap haar practische nuttigheid niet wil bestrijden.

1) GREEN t.a.p. p. 234 meent, dat HUME de onmogelijkheid zou hebben ingezien, de arithmetica te verzinnelijken.

En het *geloof* in de exactheid der mathesis en in de objectieve algemeengeldigheid van de causaliteitsoordeelen der physica kan hij, gelijk hieronder zal blijken, uit de psychische associatiewetten der menschelijke natuur verklaren, waarmede hij tenslotte meent aan het radicale Pyrronistisch scepticisme een halt te hebben toegeroepen.

Maar voor het eigenlijk mathematisch wetenschapsideaal is in zijn systeem geen plaats meer.

§ 4 - De ontbinding van wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal door de psychologistische critiek

Want inderdaad, de scheppende functie is bij HUME van het mathematisch naar het psychologisch denken overgegaan. In de (inderdaad logisch omvatte) *gevoelsfunctie* meent hij zijn Archimedisch punt te hebben gevonden, in den bekenden verabsoluteerden zin van het wetenschapsideaal, waarin het 'nulla re indiget ad existendum'.

Hume's uiteenrafeling van het substantiebegrip en zijn interpretatie van de naieve ervaring.

Op den grondslag van deze nieuwe conceptie van het wetenschapsideaal keert HUME nu al de scherpte van zijn critiek tegen het substantiebegrip, waaraan in de rationalistische metaphysica wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal beide zich hadden vastgeklampt!

HUME gaat uit van het geloof der naieve ervaring in het bestaan van dingen in de buitenwereld, die een *blijvende* en *van het bewustzijn onafhankelijke* werkelijkheid hebben. Deze interpretatie der naieve ervaring is reeds, gelijk we later uitvoerig zullen aantoonen, vertheoretiseerd door de realistische 'Abbildtheorie'. Maar nog heden ten dage is de humanistische kennis-theorie 'im Groszen und Ganzen' niet boven de opvatting van de naieve ervaring als een 'Abbildtheorie' uitgekomen. En HUME *bedoelt* althans niet aan de naieve werkelijkheidservaring een *theorie* over de verhouding van bewustzijn en werkelijkheid onder te schuiven. Want hij merkt op, dat het geloof van den naieven mensch in het bestaan van zulk

een, van het bewustzijn onafhankelijke, werkelijkheid, niet op een *theorie* kan berusten, maar uit een natuurlijke aandrift van het menschelijk bewustzijn moet worden verklaard.[1)] De naieve mensch onderscheidt, naar HUME opmerkt, niet tusschen zijn 'impressions' (zinnelijke gewaarwordingen) en de 'dingen in de buitenwereld'. Hij vereenzelvigt de laatste met de eerste. Ook in deze laatste stelling ligt inderdaad, onbedoeld, een vertheoretiseering van de naieve ervaring, maar HUME ziet althans in, dat de naieve opvatting der werkelijkheid zelve geen theoretische kan zijn.[2)]

De philosophie begon echter te onderscheiden tusschen de slechts schijnbare werkelijkheid der zinnelijke indrukken en de ware werkelijkheid der 'Dinge an sich', der substanties, en verwierp nu op grond van theoretische redeneeringen de naieve opvatting der buitenwereld.

Dit standpunt acht HUME dogmatisch en valsch.

Hij wil zoowel tegenover het scepticisme als tegenover de valsche mathematische metaphysica weer trachten *rekenschap* van de naieve ervaring *te geven*, door haar uit de psychische associatiewetten der menschelijke natuur te verklaren!

Een in den grond foutieve opzet ongetwijfeld, die de naieve ervaring functionalistisch moet vervalschen. Maar anderzijds, tegenover de rationalistische metaphysica van het mathematisch gevat wetenschapsideaal een belangrijke critische bezinning.[3)]

1) *Treatise* I Part IV Sect 1 (pag. 474/5): 'Nature, by an absolute and uncontroulable necessity has determin'd us to judge as well as to breathe and feel;'
2) '.... belief is more properly an art of the sensitive part than of the cogitative part of our nature' *Treatise* I, Part IV Sect. I (pag. 475). Men ziet hieruit, hoe HUME de geloofsfunctie ver-psychologiseert.
3) Vgl. vooral *Treatise* I Part IV Sect. II (p. 483): 'And indeed, whatever convincing arguments philosophers may fancy they can produce to establish the belief of objects independent of the mind, 'tis obvious these arguments are known but to very few, and that 'tis not by them, that children, peasants, and the greatest part of mankind are induc'd to attribute objects to some impressions, and deny to others. Accordingly we find, that all the conclusions, which the vulgar form on this head, are directly contrary to those, which are confirm'd by philosophy'. Deze opmerkingen zijn inderdaad voortreffelijk!

Hume gaat weer uit van zijn psychologistischen grondnoemer voor alle zin-zijden der werkelijkheid. In onze ‘impressies’ is geen enkele aan te wijzen, welke ons recht zou geven het begrip van een blijvend ‘Ding an sich’, onafhankelijk van het bewustzijn, te vormen.[1)] Het eenig gegevene is de veelheid der *in den tijd* voortdurend opkomende en verdwijnende zinnelijke indrukken. Evenals voor BERKELEY, moet voor HUME de nog door LOCKE gemaakte onderscheiding tusschen de *primaire kwaliteiten* (uitgebreidheid, beweging en vastheid), welke reëel aan de dingen zouden toekomen, en de *secundaire kwaliteiten* (kleur, geluid, geur, smaak, hitte en koude, enz.) vervallen. Maar terwijl BERKELEY voor het geloof in een buitenwereld een verklaring zocht in zijn metaphysisch godsbegrip, is voor HUME, die dit begrip reeds critisch heeft uiteengerafeld, ook deze uitweg afgesneden.

In onze impressies is niets te vinden, wat ons recht zou kunnen geven aan te nemen, dat de ‘primaire kwaliteiten’, onafhankelijk van het bewustzijn, aan dingen in de buitenwereld zouden toekomen. Het geloof aan het ‘Ding an sich’ kan slechts uit de natuurlijke wetmatigheid van de inbeeldingskracht worden verklaard. De ‘natuurlijke’, op de tijdelijke successie der voorstellingen berustende, *associaties* zijn hier in het geding en leiden noodwendig de fantasie boven het zinnelijk gegevene uit en de metaphysica tot haar valsche substantiebegrip.[2]

De taak der ware philosophie is nu de impressies aan te wijzen, die aan de naieve ervaring (de ‘common sense’) een basis

1) *Treatise* I Part IV Sect.II (p. 479): ‘To begin with the s e n s e s , 'tis evident these faculties are incapable of giving rise to the notion of the *continu'd* existence of their objects, after they no longer appear to the senses. For that is a contradiction in terms.....
That our senses offer not their impressions as te images of something *distinct*, or *independent*, and *external* is evident; because they convey to us nothing but a single perception, and never give us the least intimation of any thing beyond. A single perception can never produce the idea of a double existence, but by some inference either of the reason or imigination.’

2 }ib. p. 482: ‘Now 'tis evident, that, whatever may be our philosophical opinion, colours, sounds, heat and cold, as far as appears to the senses, exist after the same manner with motion and solidity!’

voor haar geloof in de onafhankelijke ding-wereld verschaffen.

Daarmede is volgens HUME tegelijk de oorsprong van het valsche substantiebegrip verklaard, want de metaphysische philosophie heeft inderdaad niets anders gedaan, dan de juiste associaties van het natuurlijk bewustzijn op een valsch begrip te betrekken. M.a.w. HUME wil aantoonen, dat zijn philosophie met de naieve ervaring ('the vulgar vieuw') overeenstemt, terwijl de metaphysica uit deze ervaring een valsch substantiebegrip heeft getrokken.

Er zijn nu volgens onzen denker twee karakteristieke relaties in de impressies aan te wijzen, die inderdaad een grondslag voor het naieve *geloof* in het bestaan van een onafhankelijke dingwereld geven, t.w. de *constantheid* en de *cohaerentie der impressies*. De constantheid wil zeggen een *in den tijd voortdurende uniformiteit* of *gelijkenis* in bepaalde impressies ondanks haar fluctueel karakter in de tijdelijke opeenvolging.

De bergen, boomen en huizen, die ik momenteel voor mij zie, zijn mij altijd in een gelijkvormigheid van indrukken verschenen. Wanneer ik nu het hoofd afwend of de oogen sluit en ze dus even uit het gezicht verlies, zoo zie ik ze toch vlak daarna, als ik ze weer in mijn blik vat, zonder de geringste verandering voor mij.[1)] Maar deze eerste relatie mijner zinnelijke indrukken is toch niet voldoende, om het geloof in een blijvende empirische realiteit der dingen te fundeeren. Want zou zij beslissend zijn, dan zou dit geloof aan de *onveranderlijkheid* der indrukken gebonden zijn. Maar het probleem is juist, dat de naieve ervaring de blijvende realiteit der dingen aanneemt ondanks alle *wisseling* in hun eigenschappen en onderlinge betrekkingen.

Daarvoor kan de constantheid der impressies slechts in samenhang met de wet harer *cohaerentie* een afdoenden grondslag geven. Het is de associatiewet de contiguiteit of cohaerentie der indrukken in den tijd, waardoor wij de inderdaad slechts in een gradueele discontinuiteit gegeven indrukken door de inbeeldingskracht aanvullen tot een constante en continue werkelijkheid van dingen. De inbeelding (niet het logisch denken) springt dus a.h.w. heen

1) *Treatise* Part IV Sect. II (p. 484).

over de leemten in de tijdelijke opeenvolging der zinnelijke indrukken en smelt de opeenvolging van gelijke impressies samen tot een identisch en continu bestaand ding.

De scheppende functie der inbeelding en hoe het scheppingsmotief van het humanistisch wetenschapsideaal in het psychologisch denken wordt verlegd.

Deze fusie der indrukken wordt natuurnoodwendig door den invloed van relaties bewerkstelligd, door de relatie der gelijkenis en samenhang tusschen de indrukken. Doordat de inbeeldingskracht de afzonderlijke indrukken volgt en op grond van de gelijkenis tusschen deze, van de eene tot de andere overgaat, *schept* zij een continuen band tusschen de impressies, welke dan door de metaphysica ten onrechte als een substantieele band in de dingen zelve worden geinterpreteerd. Wij spreken van een identisch ding, waar in waarheid slechts tijdelijk gescheiden, maar door associatieve betrekkingen verbonden gelijke impressies voorhanden zijn.

M.a.w. de ‘scheppende functie’ is in HUME's theorie uit het mathematisch denken verlegd in het psychologische.

Immers HUME poogt hier inderdaad de naief in ding-structuur ervaren werkelijkheid *louter psychologisch*, dwz. uit het *zelfgenoegzaam geproclameerde psychologisch denken*, te verklaren. De poging, door de metaphysica van het mathematisch wetenschapsideaal ondernomen, om een noumenale ding-wereld uit het ‘scheppend mathematisch denken’ te construeeren, heeft hij verworpen.

De leer van de ideae innatae, waarmede het mathematisch rationalisme de grondslagen van het wetenschapsideaal tegen de consequenties van het continuiteitspostulaat zocht te handhaven, is door hem veel radicaler verworpen dan zulks bij LOCKE het geval was geweest. Bij de geheele analyse van de ‘menschelijke natuur’ ging het hem om de *absolute souvereiniteit van het psychologisch denken*, waarvoor alle dogmas van het mathematisch wetenschapsideaal werden prijsgegeven.

En ik vestig er bijzonder de aandacht op, dat HUME de aanspraken op logische exactheid van het vermeend scheppend mathematisch denken uit hetzelfde psychologisch principe wil verklaren als de door hem aangenomen *scheppende functie van de fantasie* in den opbouw van de dingwereld der naieve ervaring:

'I have already observ'd in examining the foundation of mathematics,' zoo merkt hij in dit verband op, 'that the imagination, when set into any train of thinking, is apt to continue, even when its object fails it, and like a galley put in motion by the oars, carries on its course without any new impulse. This I have assign'd for the reason, why after considering several loose standards of equality, and correcting them bij each other, we proceed to imagine so correct and exact a standard of that relation, as is not liable to the least error or variation. The same principle makes us easily entertain this opinion of the continu'd existence of body. Objects have a certain coherence even as they appear te our senses; but this coherence is much greater and more uniform, if we suppose the objects to have a continu'd existence; and as the mind is once in the train of observing an uniformity among objects, it naturally continues, till it renders the uniformity as compleat as possible.'[1)]

M.a.w. de psychische inbeeldingskracht, de fantasie is de schepper van de dingwereld der naieve ervaring, gelijk zij ook de oorsprong is van de aanspraken van het mathematisch denken op exactheid. Doch dit is slechts *schijnbaar* zoo.

Want het is het *souvereine psychologisch denken*, dat van dezen stand van zaken rekenschap zal geven, dat in dezen zin zich boven de 'scheppende' fantasie stelt en aan deze laatste zijn eigen scheppende kracht toedicht.

Het psychologisch denken is in waarheid door HUME tot *ἀρχή*, tot *oorsprong* en *wetgever* van den kosmos verheven.

Dat hij zich hiervan geen rekenschap geeft, dat hij het logisch denken zelve tot een onzelfstandige afbeelding van het zinnelijk gevoel degradeert, bewijst slechts, dat HUME nog niet tot een wezen-

1) *Treatise* Part IV Sect. II p. 487/8.

lijk transcendentale critische zelf-bezinning in zijn wijsgeerig denken gekomen is.

Men ziet hier tevens duidelijk, hoe de associatiewetten van HUME's psychologistisch wetenschapsideaal inderdaad op analoge wijze tot *ὑπόθεσις*, tot grondslag der ervaringswerkelijkheid worden aangenomen, als bij LEIBNIZ de mathematische *lex continui*. Slechts de grondnoemer van het wetenschapsideaal is veranderd. De constante werkelijkheid heeft zich ook bij HUME opgelost in de wetmatigheid van een *proces*, maar hier van een *psychologisch* proces.

Hume vernietigt den metaphysischen grondslag van het rationalistisch persoonlijkheidsideaal.

Zijn critiek op het substantiebegrip voert HUME nu radicaal door niet slechts ten aanzien van het begrip der *natuur-substantie*, gelijk reeds BERKELEY voor hem had gedaan, doch veeleer ook ten aanzien van het begrip van een geestelijke substantie, *waarin tot nu toe het persoonlijkheidsideaal zijn eenigen grondslag had gezocht*. Op inderdaad prachtig-critische wijze toont HUME aan, dat de geheele strijd tusschen materialisme en idealisme op het standpunt der immanentie-philosophie een strijd is tusschen 'broeders van hetzelfde huis'. De idealisten noemden SPINOZA een atheïst, omdat hij geen ziele-substantie aanvaardt. Terecht merkt HUME op, dat deze beide standpunten in hetzelfde metaphysisch beginsel geworteld zijn en dat, wanneer men SPINOZA een atheïst noemt, men met hetzelfde recht de idealistische metaphysici van de onsterfelijke ziel atheïst moet noemen, want ook zij komen slechts door soortgelijke rede-speculaties tot hun metaphysische theorie van de immaterialiteit, enkelvoudigheid en onsterfelijkheid der ziel.

'It appears, then, that to whatever side we turn, the same difficulties follow us, and that we cannot advance one step towards the establishing the simplicity and immateriality of the soul, without preparing the way for a dangerous and irrecoverable atheism.'[1)]

1) *Treatise* I Part IV Sect. V (p. 527).

HUME komt tot deze conclusie van uit zijn psychologistisch standpunt, dat het universum in laatste instantie oplost in impressies en daarvan afgeleide begrippen of voorstellingen (HUME onderscheidt deze beide op zijn standpunt niet). De tegenstelling tusschen idealisme en materialisme wordt dan uiteraard relatief.

HUME, die alle zin-zijden der tijdelijke werkelijkheid onder psychologischen grondnoemer heeft gebracht, moet in zijn eerlijk criticisme ook de ziele-substantie verwerpen. Het ik, de zelfheid, de persoonlijkheid, welke het apostatisch denken met de tijdelijke redefuncties had vereenzelvigd, en tot 'denkende substantie' had gehypostaseerd, is zelf geen impressie, want het wordt in het substantiebegrip immers juist voorgesteld als een metaphysisch wezen, waarop alle indrukken en voorstellingen betrokken zijn.[1)]

Het 'ik' is in werkelijkheid niets anders dan een verzamelbegrip van de voorstellingsreeksen zelve, die naar de wetten der associatie constant geordend worden.

'Nimmer', schrijft HUME 'tref ik in de ervaring *mij zelve* zonder een voorstelling aan en nooit kan ik iets anders dan voorstellingen waarnemen'.

Er is geen enkel vermogen in de ziel, dat in den tijd onveranderlijk hetzelfde blijft: 'The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations.'[2)]

Maar zelfs de vergelijking van den 'geest' met het tooneel onzer 'perceptions' is volgens HUME nog misleidend. Want de 'geest' bestaat zelve uit niets anders dan uit de 'percepties'.

Ook de illusie, die ons, trots alles, altijd weer 'het ik' als een constant en zelfstandig wezen doet voorkomen, moet uit de associatiewet der gelijkenis en cohaerentie der indrukken worden verklaard. Doordat de voorstellingsinhouden van het eene moment

1) 'self or person is not any one impression, but that to which our several impressions and ideas are supposed to have a reference' *Treatise* I Part IV Sect. VI (p. 533).
2) ib. p. 534.

zich van die van het volgende slechts onmerkbaar onderscheiden, glijdt de inbeelding gemakkelijk van de eene phase van ons 'geestelijk bestaan' tot de volgende over. Deze continuiteit in het associatieproces veroorzaakt de illusie van een absoluut idente en enkelvoudige persoonlijkheid of 'ikheid': 'From thence it evidently follows, that identity is nothing really belonging to those different perceptions, and uniting them together; but is merely a quality, which we attribute to them, because of the union of their ideas in the imagination, *when we reflect upon them*'[1] (ik cursiveer!).

De radicale zelfontbinding van wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in Hume's philosophie.

M.a.w. op waarlijk radicale wijze heeft hier het psychologistisch gevat wetenschapsideaal het persoonlijkheidsideaal overmeesterd en nu inderdaad reddeloos ontbonden. Want HUME vindt in zijn psychologistische methode geen weg meer tot de 'vrije en souvereine' persoonlijkheid terug. Het wetenschapsideaal had inderdaad geen anderen grondslag voor de 'souvereine persoonlijkheid' dan het metaphysisch substantiebegrip.

Doch ook het wetenschapsideaal zelve ontbindt zich in HUME's wijsbegeerte op inderdaad radicale wijze. Dit geschiedt in de beroemde critiek op het causaliteitsprincipe, gelijk die critiek het meest helder in de *Enquiry* is uitgewerkt. Want in deze critiek ondergraaft HUME, gelijk we zullen zien, niet slechts de grondslagen der mathematische physica, maar tegelijk de grondslagen van zijn associatiepsychologie, waarin bij hem het wetenschapsideaal zijn psychologistische wending verkreeg.

§ 5 - Vervolg: de critiek op het causaliteitsprincipe als critiek der ervaring.

De critiek op het causaliteitsprincipe, welk principe de metaphysica van het mathematisch wetenschapsideaal gepoogd had in

1) *Treatise* I, P. IV Sect. VI (p. 540).

laatste instantie tot een eeuwige denk-waarheid te herleiden, wordt bij HUME tot een *critiek der ervaring* in den zin, waarin later KANT deze critiek zou verstaan: nl. een onderzoek naar den theoretischen rechtsgrond van alle op algemeen-geldigheid en noodwendigheid aanspraak makende oordeelen over de naar deze opvatting slechts in zinnelijke indrukken gegeven werkelijkheid.

En daarbij maakt HUME evenmin als KANT een principieel onderscheid tusschen naieve ervaring en natuurwetenschap!

Alle 'ervaring' gaat volgens HUME boven de alleen *gegeven* psychische impressies uit. Van 'ervaring' is eerst sprake, waar kennisoordeelen van vermeende algemeen-geldigheid en noodwendigheid worden gegeven met betrekking tot de zinnelijk gegeven impressies, en waar wij uit een *zinnelijk gegeven feit concludeeren* tot een ander, *dat niet gegeven is*.

En zulks is volgens hem alleen mogelijk met behulp van het principe van de verbinding van oorzaak en gevolg. Eerst daardoor kunnen ook de relatie der identiteit en die van tijd en plaats in het oordeel boven het zinnelijk gegevene uitgaan.

'Here then it appears, that of those three relations, which depend not upon the mere ideas, the only one, that can be trac'd beyond our senses, and inform us of existences and objects, which we do not see or feel, is *causation*.'[1)]

Voor de 'idee' der causaliteit moet in HUME's gedachtengang een basis in de zinnelijke impressies worden aangegeven, zal inderdaad het causaliteitsprincipe met zijn kern: *de noodwendigheid in de verbinding van oorzaak en gevolg*, een gefundeerde gelding bezitten. Het bedoelde fundament kan dan slechts gezocht worden in de *relaties tusschen de impressies*.

Een analyse van de idee der causaliteit toont aan, dat inderdaad twee relaties, nl. die der *contiguiteit* en die der *prioriteit* in den tijd *van de oorzaak voor het gevolg* essentieele elementen van de relatie der causaliteit zijn en deze relaties zijn inderdaad zinnelijk gegeven.[2)]

1) *Treatise* I Part III Sect. II (p. 377).
2) ib. p. 397.

Maar de idee der causaliteit gaat zeer bepaaldelijk boven deze zinnelijke relaties uit. Want het causaliteitsoordeel *constateert* niet een bloot *post hoc*, maar *pretendeert* een *propter hoc*, een *noodwendigheia* te kunnen aangeven.

Het probleem i.z. de noodwendige verbinding van oorzaak en gevolg wordt voor Hume het probleem der wetmatigheid als zoodanig.

En zoo wordt het probleem in zake de fundeering van de relatie van oorzaak en gevolg in laatste instantie voor HUME het probleem in zake *den oorsprong der wetmatigheid* als zoodanig.

De mathematische natuurwetenschap deed de zekerheid van haar resultaten steunen op de causaliteitswet als een functioneele wet voor de physieke relaties. DESCARTES noemde deze wet een 'ingeboren idee'. LEIBNIZ zag in haar het grondprincipe van alle ervaringsoordeelen, een ideeëlen denkgrond, waardoor wij van de empirische verschijnselen rekenschap geven. Voor beide was in laatste instantie het vergoddelijkt mathematisch denken de oorsprong van deze wet. Voor HUME wordt echter het causaliteitsprincipe juist als algemeen-geldende *wet*, als *principe der noodwendige verbinding* tusschen een voorafgaand en een volgend verschijnsel, problematisch.

De pogingen, door HOBBES, CLARKE en LOCKE ondernomen, om de noodwendigheid in de gevolgtrekking van oorzaak op gevolg, demonstratief te bewijzen, worden door HUME als *sophismen* verworpen.

Er is geen object, dat als 'oorzaak' het bestaan van eenig object *logisch* zou impliceeren. De loochening van een noodwendig verband tusschen oorzaak en gevolg leidt tot geen enkele logische contradictie.

Slechts door *ervaring* kunnen wij uit het bestaan van een object tot dat van een ander besluiten. Met deze ervaring is het als volgt gesteld: Wij herinneren ons, dat wij *constant* op een bepaald soort feiten in tijd en ruimte een ander soort feiten hebben zien volgen: zoo herinneren wij ons, dat wij na de zinnelijke aanschouwing van

vuur, geregeld het gevoel van warmte hebben ondervonden.

Daarmede is een nieuwe relatie ontdekt, welke een essentieel element van de verbinding tusschen oorzaak en gevolg uitmaakt, t.w. de *constante verbinding* van twee soorten indrukken, die elkander in den tijd opvolgen.[1)]

Maar ook in deze relatie ligt op zich zelve nog niets van een *noodwendigheid*, welke een *objectieve* gelding zou hebben: 'From the mere repetition of any past impression, even to infinity, there never will arise any new original idea, such as that of a necessary connexion; and the number of impressions has in this case no more effect than if we confin'd ourselves to one only.'[2)]

De causaliteitswet is voor Hume slechts als een psychische associatiewet te handhaven, doch mist voor hem iedere rechtsgrond als basis voor het wetenschapsideaal in zijn mathematisch-physicale conceptie.

Slechts in den zin van een *psychische associatiewet*, welke door de *gewoonte* den geest dwingt, zonder eenige redeneering, van het gegevene tot het niet gegevene voort te schrijden, meent HUME de causaliteitswet te kunnen handhaven.

In zijn *Treatise* gaf hij zich nog moeite een 'impressie' als psychologischen oorsprong van het causaliteitsbegrip aan te geven:

Wel is waar ontstaat uit een bloote herhaling van gelijke gevolgen op gelijke vroeger waargenomen antecedenten niets *objectief* nieuws boven hetgeen werkelijk in ieder geval zinnelijk is waargenomen. Maar de *constante gelijkenis* in de verschillende gevallen zou wel een nieuwe subjectieve impressie *in den geest* opwekken, nl. een tendenz om van een tegenwoordig gegeven indruk over te gaan tot de idee van een anderen indruk, die herhaaldelijk in het verleden met den eersten verbonden optrad. Dit zou dan de impressie zijn voor de idee der causaliteit.[3)] In zijn

1) *Treatise* I Part III Sect. VI (p. 389).
2) ib.
3) *Treatise* Part. III Sect. XIV (p. 459): 'Tho' the several resembling instances, which give rise to the idea of power, have no influence on each other, and can never produce any new quality *in the object*, which can be the model of that idea, yet the *observation* of this resemblance produces a new impression *in the mind*, which is its real model'.

Enquiry doet HUME geen moeite meer om zijn theorie van het causaliteitsbegrip met zijn leer i.z. de verhouding tusschen impressies en 'ideas' in overeenstemming te brengen. En inderdaad is dit ook niet goed mogelijk, daar de herhaling in geen geval een nieuwen zinnelijken indruk kan geven. Nu wordt zonder meer de *gewoonte in de verbinding der voorstellingen* als een *natuurwet* ingevoerd.

Hoe Hume in zijn critiek tenslotte de grondslagen ook van zijn eigen psychologistisch wetenschapsideaal ondergraaft.

Het is alleen de *gewoonte*, die ons dwingt, de voorstelling van een meermalen op een zelfde gebeurtenis A gevolgde gebeurtenis B met de eerste in de voorstelling te verbinden. De gewoonte in de constante waarneming van gelijke gevolgen op gelijke antecedenten is de eenige grondslag voor het causaliteitsoordeel. M.a.w. de subjectieve opeenvolging der voorstellingen wordt ten onrechte geinterpreteerd als een objectieve noodwendigheid in de verhoudingen tusschen de voorstellingsinhouden.

Het 'propter hoc' en daarmede de geheele noodwendige wetmatige samenhang der verschijnselen is nimmer te bewijzen, nimmer redelijk in te zien, maar alleen te *gelooven*.[1] En het geloof is slechts 'some sentiment or feeling', dat onze voorstelling begeleidt. *Maar daarmede valt dan ook de grondslag der psychische associatiewetten zelve, als psychische wetten van 'the human nature'*. Immers ook in deze wetten wordt een noodwendige verbinding tusschen voorstellingen in tijdelijke opeenvolging uitgesproken: 'nature by an absolute and uncontrollable necessity has determined us to judge as well as to breathe and feel'.[2]

1) 'Al these operations are a species of natural instincts, which no reasoning or process of the thought and understanding is able either to produce or to prevent'. *Enquiry* Sect. V. Part I.
2) *Treatise* I, Part. IV Sect. 1 (pag. 474/5).

HUME zelf geeft toe, dat hij van deze psychische natuurwetten geen rekenschap kan geven en hij beroept zich op deze wetten zuiver dogmatisch als op ‘a principle of human nature, which is universally acknowledged, and which is wel known by is effects’.[1)]

HUME heeft dus niet slechts de humanistische metaphysica van het rationalistisch-mathematisch wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal met haar drie themas: de godheid, de vrijheid der persoonlijkheid en onsterfelijkheid ondergraven, maar de grondpeilers van wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal als zoodanig door zijn psychologische kenniscritiek aan het wankelen gebracht.

Hume miskent de zin-verbinding in zijn psychologischen grondnoemer.

Terwijl hij het continuiteitspostulaat van het wetenschapsideaal in psychologistischen zin volgt, overschrijdt hij met zijn *psychologisch denken* inderdaad alle zingrenzen tusschen de wetskringen, en verwikkelt zich daardoor in aperte antinomieën. HUME is zich niet bewust, dat zijn herleiding van heel de gegeven werkelijkheid tot een psychologischen grondnoemer berust op een fundamenteele denkabstractie en dat slechts het *zin-verbindend wetenschappelijk denken in staat is de psychische zijde der werkelijkheid te isoleeren*.

Dat hij dit niet inziet blijkt ten duidelijkste uit zijn poging den originairen zin van het logisch denken tegenover den psychischen gevoelszin uit te wisschen, en de ‘idea’ als een bloote copie van den psychischen gevoelsindruk te verstaan.

HUME heeft scherp de (reeds vóór hem door BAYLE en BERKELEY geanalyseerde) antinomie onderkend van het metaphysisch substantiebegrip, hierin bestaande dat een denk-produkt als los van

1) *Enquiry* Sect. V Part. I. Het is waar, dat in de ‘Enquiry’ telkens de gedachte doorschemert, dat de causaliteitswet als grondslag voor alle gebeuren moet worden gepostuleerd. (Zie WENTSCHER *Geschichte des Kausalproblems* 1921 S. 102), maar HUME's psychologisme dwingt hem, *den grond* van de causaliteitsvoorstelling uitsluitend in subjectieve associaties te zoeken.

het denken, als 'Ding an sich', wordt gesteld.[1)] Hij heeft niet de innerlijke antinomie gezien, welke in zijn eigen verabsoluteering van de psychische zijde der werkelijkheid is gelegen, de antinomie nl., dat hij meent den zin van het logische tot den zin van het psychische 'an sich' te kunnen herleiden, terwijl in waarheid zijn grondnoemer voor de gegeven werkelijkheid een psycho-*logische* is, en niet een 'psychische'.

In werkelijkheid bestaat de psychische zin-zijde der werkelijkheid slechts in den vollen samenhang aller zin-zijden in den tijd Slechts het theoretisch denken kan het psychische als zin-zijde abstraheeren. Hoe kan het dan zelf als iets *psychisch* worden verstaan? Wie dit beproeft ondergraaft reeds het *logisch* criterium voor de waarheid. Waar slechts psychische natuurwetten heerschen, is voor een wezenlijk normatief waarheidscriterium geen plaats. HUME heeft in zijn naturalistisch-psychologistische instelling ook de waarheidsgelding zijner eigen theorie in sceptischen zin ondergraven.

Alle immanentie-philosophie rust ter laatste instantie in logos-hypostase.

Wat wij hier in verband met HUME's psychologisme vaststelden, nl., dat het zonder een primaire verabsoluteering van het theoretisch denken niet mogelijk is, geldt in waarheid voor alle schakeeringen der immanentie- philosophie. Alle immanentie-philosophie, zoowel in haar rationalistische, als in haar irrationalistische, zoowel in haar naturalistische als in haar idealistische schakeeringen rust ter laatster instantie in een openlijke of verkapte (aan den denker niet bewuste) hypostaseering van het zin-verbindend denken, door de van de ware *Ἀρχή* afgekeerde zelfheid. Haar grond-

1) Deze antinomie is zeer goed gekarakteriseerd door FICHTE in zijn *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (Sämmtl. Werke I S. 491), waar hij tegen hen, die het 'Ding an sich' aanvaarden opmerkt: 'Ihr Ding ist durch ihr Denken hervorgebracht; nun aber soll es gleich darauf wieder ein Ding an sich, d.i. nicht durch Denken hervorgebracht seyn. Ich verstehe sie wahrhaftig nicht; ich kann mich weder diesen Gedanken denken, noch einen Verstand denken, mit welchem man diesen Gedanken denkt....'

noemer voor de werkelijkheid is steeds een product van theoretische zin-synthesis.

De primaire verabsoluteering van het zin-verbindend denken in H. Bergson's irrationalistische levensphilosophie.

Ter voorloopige adstructie dezer stelling ten aanzien van irrationalistische stelsels der immanentie-philosophie, waar ze het meest problematisch schijnt, mogen wij hier wijzen op BERGSON's levensphilosophie.

BERGSON's 'intuitie', die ons een, het *metaphysisch wezen der realiteit* onmiddellijk openbarende, invoeling in de 'durée', in den 'levensstroom', zou verschaffen, is in wezen niets dan de hypostase van de subjectief-psychische bewustzijnsfunctie. En deze subjectief-psychische functie der actueele zelfheid, met haar actueel psychischen tijdsstroom kan eerst door een moeizame *psycho-logische* analyse uit den kosmischen samenhang der volle tijdelijke werkelijkheid worden geabstraheerd. 'Si la métaphysique est possible', aldus BERGSON, 'elle ne peut être qu'un *effort pénible, douleureux même* (ik cursiveer), pour se placer tout de suite, par une espèce de dilation intellectuelle dans la chose, qu'on étudie, enfin pour aller de la réalité aux concepts et non pas des concepts à la réalité'.[1)] Daartoe moet eerst de werkelijkheid 'gezuiverd' worden met name van haar mathematische en mechanische zinzijden, welke door mathesis en mathematische natuurwetenschap onderzocht worden, om de actueele psychische zijde der werkelijkheid over te houden, die ons slechts in 'sensaties' bewust wordt.

Maar zulk een 'zuiveringsproces' kan niet van het actueele psychisch gevoel uitgaan, dat tot een 'effort pénible, douloureux même', welke BERGSON van de metaphysica verlangt, volstrekt niet in staat is. Slechts in het zin- verbindend denken kan ik de psychische subjectiviteit abstraheeren. Slechts theoretisch-logische analyse vermag den abstraheerenden voor-arbeid te verrichten,

1) *Introduction à la Métaphysique* (Revue de Métaphysique et de Morale 1903) pp. 21/2.

welke noodzakelijk is, zal de geabstraheerde zin-zijde der werkelijkheid tot het 'metaphysisch wezen' der realiteit worden verabsoluteerd. En daarbij is het onverschillig, of de verabsoluteerde zin-zijde (in *irrationalistischen* trant) in haar individueele subjectiviteit, dan wel (in *rationalistischen* trant) in haar *wetmatigheid* wordt verabsoluteerd; onverschillig ook of men (bv. op psychologistisch standpunt) in de lijn der *objectiveerende* psychologie de psychische indrukken slechts naar natuur-wetenschappelijke methode in haar *objectieven* inhoud, dan wel of men in den lijn der moderne subjectiveerende *activiteits- psychologie* de psychische functie juist naar haar *actueele individueele subjectiviteit* vat en in die actualiteit de totaliteitsstructuur van de psychische subjectiviteit wil onderzoeken.

§ 6 - Het voorspel van de verlegging van het primaat in het persoonlijkheidsideaal.

De doorvoering van het psychologistisch wetenschapsideaal over de zin-grenzen van schoonheid, recht, moraal en geloof.

Ofschoon HUME de psychologische 'feeling' als grondnoemer voor heel de werkelijkheid aanvaardt, erkent hij toch uiteraard een relatieve zin- verscheidenheid in den kosmos. De aesthetische zijde, de rechtszijde, de moreele en de geloofszijde der werkelijkheid worden binnen den verabsoluteerden psychischen wetskring onderscheiden van de eveneens verpsychologiseerde logische zijde. Maar het wetenschapsideaal met zijn psychologistisch gevatte causaliteitswet overschrijdt eigenmachtig deze zin-grenzen.

Gelijk bij LEIBNIZ alle zin-zijden der werkelijkheid tot modi werden van het mathematisch denken, zoo worden zij bij HUME tot modi van zijn psychologischen grondnoemer. Zoo wordt ook de aesthetische zin-zijde tot een modus van de psychische *feeling:* 'Pleasure and pain..... are not only necessary attendants of beauty and deformity, *but constitute their very essence*', merkt hij uit-

drukkelijk op![1] En ditzelfde geldt in wezen voor de overige normatieve zin-zijden van den kosmos.

Geheel in de lijn, reeds door DESCARTES, HOBBES en SPINOZA aangegeven, en in onmiddellijke aansluiting aan LOCKE, die HOBBES' theorie op dit punt in een vorm reproduceerde, waarin zij eerst haar grooten invloed verkreeg in de Engelsche, Fransche en Schotsche verlichtingsphilosophie, geeft HUME een mechanistische theorie der menschelijke emoties; en deze theorie wordt, evenals bij HOBBES, bij hem de grondslag voor zijn moraal-philosophie en voor zijn theoretische beschouwing van het geloof: 'in the production and conduct of the passions, there is a certain regular mechanism, which is suspectible of as accurate a disquisition, as the laws of motion, optics, hydrostatics, or any part of physical nature'.[2]

De associatiewetten zijn de eenige verklaringsprincipes, welke HUME ook hier wil hanteeren, zij zijn gefundeerd in het beginsel van de uniformiteit der menschelijke natuur in alle tijden.

Het psychologisch gevat wetenschapsideaal, dat aan deze geheele verklaringsmethode ten grondslag ligt, wordt door HUME klaar geformuleerd in de volgende uitspraak: 'We find in the course of nature that though the effects be many, the principles from which they arise are commonly fut few and simple, and that it is the sign of an unskilful naturalist to have recourse to a different quality, in order te explain every different operation. How much more must this be true with regard to the human mind'.[3]

De emoties vormen, gelijk wij reeds vroeger zagen, een tweede gebied van impressies naast de indrukken, die tot de zinnelijke psychische waarnemingsfunctie en de lichamelijke lust- en onlustgevoelens behooren.[4] HUME rekent de eerstgenoemde impressies tot de *reflexieve* en acht ze te zijn *afgeleid* van de oorspronkelijke sensueele impressies, e.w. òf *rechtstreeks*, òf *middellijk* door tus-

1) *Treatise* II, Part I Sect. VIII (p. 96).
2) *Diss. on the Passions* Sect. VI.
3) *Treatise* II Part I Sect. I (p. 81).
4) ib. (p. 75).

schenkomst van een ‘idea’ eener zinnelijke impressie. Daarom noemt hij de emoties ook *secundaire* impressies, in tegenstelling met de *originaire* der ‘sensation’.

De ‘secundaire impressies’ worden door HUME onderscheiden in *kalme* en *hevige*. Tot de ‘kalme’ rekent hij de emoties van schoonheid en leelijkheid, tot de ‘hevige’ alle ‘hartstochten’ als liefde en haat, smart en vreugde, trots en nederigheid.

De ‘passions’ zelve onderscheidt hij weer in *directe* en *indirecte*. Onder de eerste verstaat hij al zulke, die onmiddellijk uit de elementaire lust- of onlustgevoelens ontstaan, zooals begeerte, afkeer, smart, vreugde, hoop, vrees, wanhoop; onder de tweede dezulke, die wel uit hetzelfde beginsel haar oorsprong nemen, maar eerst door verbinding van andere kwaliteiten. Onder de ‘indirecte’ vallen dan trots en nederigheid, eerzucht, ijdelheid, liefde, haat, afgunst, medelijden, edelmoedigheid, boosaardigheid etc.

Al deze emoties treden nu, naar HUME's meening in de menschelijke natuur verbonden op met bepaalde voorstellingen (‘ideas’) en objecten, en zulks in constante wetmatigheid. De *oorzaken* der emoties onderscheidt hij scherp van haar *object*. En daarbij merkt hij reeds aanstonds op, dat de *zelfheid* nimmer de oorzaak maar alleen het *object* van een passie kan zijn.[1)]

De ‘zelfheid’ is immers in de critiek op het substantiebegrip opgelost in een verzamelbegrip van de associatieve voorstellingsreeksen. Bij trots en nederigheid is de eigen zelfheid, bij haat of liefde zijn andere ‘ikken’ het object der emotie.

De samenwerking tusschen ideeën-associaties en associaties van passioneele emoties.

Alle onderscheiden oorzaken der ‘passies’ zijn nu te herleiden tot de eenvoudige natuurlijke associatie- principes.

De impressies worden evenzeer geassocieerd als de voorstellingen (‘ideas’), maar met dit principieel verschil, dat de eerste zich in de tijdelijke opeenvolging slechts verbinden naar de *natuurlijke associatiewet der gelijkenis*, terwijl de voorstellingen, gelijk

1) *Treatise* II Part. I Sect. II (p. 77).

we vroeger zagen, behalve naar deze associatiewet ook naar die der contiguiteit en causaliteit verbonden worden.[1)]

Waar intusschen de emoties steeds op natuurlijke wijze door bepaalde voorstellingen begeleid zijn, verbinden zich ook de ideeën-associaties en de associaties tusschen de passies in hetzelfde object: 'Thus a man, who, by any injury from another, is very much discompos'd and ruffled in his temper, is apt to find a hundred subjects of discontent, impatience, fear, and other uneasy passions; especially if he can discover these subjects in or near the person, who was the cause of his first passion. Those principles, which forward the transition of ideas, here concur with those, which operate on the passions; and both uniting in one action, bestow on the mind a double impulse. The new passion, therefore, must arise with so much greater violence, and the transition to it must be renderd so much easy and natural.'[2)]

Een bloote associatie van voorstellingen ('ideas') kan dus niet voldoende zijn voor het ontstaan van passioneele emoties. In het gebied der emotioneele of secundaire impressies gelden de associatiewetten slechts op den grondslag van een natuurlijke en oorspronkelijke verbinding tusschen een voorstelling en een passie.[3)]

Hoe Hume's psychologistisch wetenschapsideaal de idee der wilsvrijheid in den zin van het mathematisch wetenschapsideaal opheft.

In dit geheele psychologisch mechanisme van 'de menschelijke natuur' kan uiteraard aan den wil geen enkele vrijheid meer

1) *Treatise* II Part. I Sect. IV, p. 82: ''Tis evident, then, there is an attraction or association among impressions, as well as among ideas; tho' with this remarkable difference, that ideas are associated by resemblance, contiguity, and causation; and impressions only by resemblance.'
2) ib. p. 83.
3) ib. Sect. IX (p. 101): 'From this reasoning, as well as from undoubted experience, we may conclude, that an association of ideas, however necessary, is not alone sufficient to give rise to any passion.
'Tis evident, then, that when the mind feels the passion either of pride or humility upon the appearance of a related object, there is, beside the relation or transition of thought, an emotion or original impression produc'd by some other principle'.

toekomen. De wilsvrijheid in den indeterministischen zin van een 'liberum arbitrium indifferentiae' of 'liberum arbitrium equilibrii', waarvoor nog LOCKE, ondanks zijn deterministische opvatting van het zieleleven, plaats had gelaten, doordat hij eraan bleef vasthouden, dat de *zelfheid*, als wortel van de tijdelijke existentie boven het mechanisme der impressies en voorstellingen verheven is,[1] moet in HUME's psychologistisch systeem evenzeer vallen als de opvatting van het mathematisch wetenschapsideaal, dat de vrijheid van den wil zich juist zou openbaren in zijn gedetermineerdheid door het klaar en onderscheiden denken. Gelijk hij HUME het *metaphysisch bolwerk* van het rationalistisch humanistisch persoonlijkheidsideaal: de in het mathematisch denken geconcentreerde zelfheid als *substantie*, als '*res cogitans*', gevallen is, zoo moet ook de *inhoud* van dit persoonlijkheidsideaal: de autonome vrijheid, aan de continuiteitstendenz van het psychologistisch wetenschapsideaal worden opgeofferd.

De 'wil' wordt voor HUME tot een bloote, innerlijke impressie, welke wij voelen, wanneer wij welbewust een nieuwe lichaamsbeweging uitvoeren of wel een nieuwe voorstelling in onzen geest produceeren.'[2]

Deze psychische impressie dan, welke wij 'wil' noemen, is even noodwendig gedetermineerd als de bewegingen der psychische verschijnselen.

De menschelijke handelingen zijn noodwendig causaal met hare motieven en de omstandigheden verbonden. Intusschen is deze noodwendigheid slechts gevat in den zin der natuurlijke associatie-

1) In zijn *Essay concerning Human Understanding* II, 21 Sect. 51 vindt LOCKE plaats voor de moreele vrijheid en verantwoordelijkheid der persoonlijkheid in de 'power a man has to *suspend his desires* and stop them from determining his will to any action till he has examined whether it be really of a nature in itself and consequences to make him happy or no.' En hij leerde voorts: '*The care of ourselves* that we mistake not imaginary for real happiness, is the necessary foundation of our liberty'. Dat deze concessie aan het persoonlijkheidsideaal echter weer een innerlijke antinomie met LOCKE's wetenschapsideaal oproept, is terecht in het licht gesteld door GREEN in zijn Inleiding bij Boek II van. HUME's *Treatise* (p. 16 ff).

2) *Treatise* II Part III Sect I (p. 181).

wetten, in den zin van een *constante* opeenvolging van gelijke motieven en handelingen, niet in den zin van een verborgen mechanische kracht of dwang, welke van de impulsen zou uitgaan.

En HUME meent, dat zijn psychologisch determinisme zoo weinig *materialistisch* mag worden genoemd, dat het zoo weinig in strijd is met de religie, dat zijn leer van de psychologische noodwendigheid der menschelijke handelingen veeleer essentiëel moet worden geacht voor religie en zedelijkheid beide.[1)] Iedere andere opvatting toch verstoort alle *idee der wet*, zoowel die van goddelijke als van menschelijke wetten.

En inderdaad - op den grondslag van HUME's *psychologistische wetsidee* is geen andere solutie mogelijk!

Het voorspel van de verlegging van het primaat in het persoonlijkheidsideaal.

Ofschoon, gelijk wij zagen, het wetenschapsideaal in psychologistischen zin zich bij HUME tegelijk met het persoonlijkheidsideaal ontbond, vinden wij toch bij hem in de terugdringing van het theoretisch mathematisch denken achter de verabsoluteerde psychische gevoelsfunctie het voorspel van de verlegging van het primaat in het persoonlijkheidsideaal.

In den aanvang van zijn uiteenzetting i.z. de motieven van den wil, stelt HUME de tegenstelling van zijn ethisch standpunt met dat van het mathematisch wetenschapsideaal zoo scherp mogelijk in het licht: ‘Nothing is more usual in philosophy’, zoo schrijft hij ‘and even in common life, than to talk of the combat of passion and reason, to give the preference to reason, and assert that man are only so far virtuous as they conform themselves to its dictates. Every rational creature, 'tis said, is oblig'd to regulate his actions by reason; and if any other motive or principle challenge the direction of his conduct, he ought to oppose it, 'till it be entirely subdu'd, or at least brought to a conformity with that superior principle..... In order to shew the fallacy of all this philosophy, I shall endeavour to prove *first*, that

1) *Treatise* II Part III Sect. II (p. 189 fl.)

reason alone can never be a motive to any action of the will; and *secondly*, that it can never oppose passion in the direction of the will.'[1)]

De rede, in den zin van DESCARTES' en LEIBNIZ' mathematisch wetenschapsideaal, wordt als basis voor het menschelijk handelen volstrekt uit haar souvereine positie gedrongen: 'reason is, and ought to be, the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.'[2)]

De mathesis is inderdaad nuttig in alle mechanische techniek en de arithmetica is zulks in bijna iedere kunst en in ieder beroep: 'But 'tis not of themselves they have any influence.....

A merchant is desirous of knowing the sum total of his accounts with any person: Why? but that he may learn what sum will have the same *effects* in paying his debt, and going to market, as all the particular articles taken together. Abstract or demonstrative reasoning, therefore, never influences any of our actions, but only as it directs our judgement concerning causes and effects.'[3)]

Maar ook het causale natuurwetenschappelijk denken, waarin het mathematisch wetenschapsideaal de methode vond tot doorvoering van zijn continuiteitspostulaat over heel de ervaringswerkelijkheid, kan op zich zelve den wil niet beinvloeden en tot handelen aandrijven. Het denken *ontdekt* slechts de causale relatie tusschen de verschijnselen, maar 'where the objects themselves do not affect us, their connexions can never give them any infuence; and 'tis plain, that as reason is nothing but the discovery of this connection, it cannot be by its means that the objects are able to affect us.'[4)]

De rede kan niet causaal een handeling motiveeren, omdat de 'ervaring' aantoont, dat de handeling slechts uit een *emotie* ontspringt: 'nothing can oppose or retard the impulse of passion but a contrary impulse.'

1) *Treatise* II Part III Sect. III, p. 193.
2) ib. p. 195.
3) ib. p. 193/4.
4) ib. p. 194.

Zoo is gebroken met het rationalistisch vooroordeel, als zou het wilsbesluit steeds door theoretische voorstellingen ('t zij klaar onderscheiden, 't zij verwarde) gedetermineerd zijn.

Hume onttrekt de moraal aan het wetenschapsideaal. Primaat van het moreele gevoel.

En daarmede is ook de overgang gevonden naar HUME's eigenlijke *moraal-philosophie*.

Het is niet juist, dat HUME den normatieven zin der moraal zou hebben ontkend. Integendeel, geen humanistisch wijsgeer heeft vóór KANT[1] scherper gewezen op de noodzakelijkheid van de onderscheiding tusschen het '*zijn*' en het '*behooren*' en *achter deze onderscheiding school reeds bij* HUME *de tegenstelling tusschen wetenschappelijk denken en ethisch handelen*.[2]

Want HUME trekt uit deze onderscheiding de consequentie, *dat de moraal niet logisch-mathematisch valt te bewijzen* en brengt daarmede aan het mathematisch wetenschapsideaal een nieuwen slag toe.

Zijn betoog ter zake is daarom zoo belangwekkend, wijl HUME op zijn wijze in het mathematisch wetenschapsideaal de antinomie met het persoonlijkheidsideaal blootlegt.

Wanneer het logisch-mathematisch denken alleen bekwaam zou zijn de normen van goed en kwaad vast te stellen, dan zou volgens HUME òf het karakter van deugd en ondeugd gelegen moeten zijn

1) Zie overigens ook de scherpe onderscheiding tusschen 'zijn' en 'zoo behooren' bij LEIBNIZ *Méditation sur la notion commune de la justice* (jur. vol. III a Fol. 72-87), waar hij tegen HOBBES opmerkt: 'Car autre chose est, ce qui se peut, autre chose ce qui se doit'.

2) *Treatise* III Part. I Sect. I (p. 245): 'In every system of morality which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinaty way of reasoning, and establishes the being of a god, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surprised to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet no proposition, that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is inperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, it is necessary that it should be observed and explained;'
Vgl. over deze uitspraak LAING a.w. p. 189 fl.

in zekere relaties tusschen de objecten, òf deugd en ondeugd zouden een ‘matter of fact’ moeten zijn, welke door onze wetenschappelijke redeneering zou kunnen ontdekt worden.

Naar de heerschende (Lockiaansche) opvatting moet scherp worden onderscheiden tusschen de noodwendige relaties tusschen de voorstellingen (‘ideas’) en de ‘matters of fact’.

Ware dus de deugd door het denken te ontdekken, dan zou zij een object moeten zijn òf van de mathematische wetenschap, welke de relaties tusschen de ideeën onderzoekt, òf van de empirische natuurwetenschap. Een derde activiteit van het denken bestaat volgens HUME niet.

Naar de heerschende rationalistische opvatting kan echter slechts de eerste mogelijkheid in aanmerking komen, daar volgens haar immers de normen der moraal zich apriorisch ‘more geometrico’ laten bewijzen en een bloote ‘matter of fact’ voor zulk een bewijs niet vatbaar is.

Wanneer echter wordt aangenomen, dat deugd en ondeugd bestaan in relaties, welke vatbaar zijn voor zekerheid en mathematisch bewijs, dan is men aangewezen op de vier invariabele philosophische relaties van gelijkenis en contrast, en de graden in de quantiteit en de qualiteit.

En in dat geval verwikkelt men zich in ongerijmdheden, waaruit geen ontkomen mogelijk is.

Daar immers onder de vier genoemde relaties er geen enkele is, die niet evenzeer op redelooze, ja zelfs op levenlooze voorwerpen kan worden toegepast, is de consequentie onontwijkbaar, dat zelfs zulke dingen vatbaar zouden moeten zijn voor beoordeeling als moreele subjecten: ‘Resemblance, contrariety, degrees in quality, and proportions in quantity and number; al these relations belong as properly to matter, as to our actions, passions, and volitions. 'Tis unquestionable, therefore, that morality lies not in any of these relations, nor the sense of it in their discovery.’[1)]

HUME was een te scherp denker, om niet in te zien, dat men met een soortgelijke redeneering ook de innerlijke antinomie van zijn

1) *Treatise* III Part I Sect. I (p. 241).

psychologistische moraalbeschouwing zou kunnen aantoonen. Immers in zijn gedachtengang zijn deugd en ondeugd van lust- en onlustgevoelens afgeleid, die evenzeer niets met normatieve eigenschappen van doen hebben. Hij tracht zich uit deze antinomie te redden, door er op te wijzen, dat het lustgevoel slechts een algemeene term is, welke zeer verschillende 'gevoelens' aanduidt. Zoo zijn het schoonheidsgevoel en het zinnelijk smaakgevoel toch onderling niet herleidbaar.[1)]

Maar HUME vergeet, dat zijn theorie van het mechanisme der menschelijke natuur den grondslag voor alle normatieve toerekening vernietigt.

Zijn de normatieve moreele onderscheidingen dus niet uit de mathematische rede af te leiden, dan rijst de vraag, waarin dan haar grondslag moet worden gezocht.

HUME antwoordt: in een *moreel gevoel* (moral sense), een opvatting, welke duidelijk den invloed van HUTCHESON verraadt. Moreele 'ideeën' moeten in HUME's systeem, evenals andere 'ideeën' worden afgeleid van 'impressies'. Ieder gevoel heeft zijn bijzondere impressies. Wanneer er dus een bijzonder moreel gevoel bestaat, dan moeten er ook - niet tot andere soorten impressies herleidbare - *moreele* impressies gegeven zijn. Van welk karakter zijn deze moreele impressies? 'To have the sense of virtue', aldus HUME 'is nothing but to *feel* a satisfaction of a particular kind from the contemplation of a character. The very *feeling* constitutes our praise or admiration. We go no further; nor do we inquire into the cause of the satisfaction. We do not infer a character to be virtuous, because it pleases; but in feeling that it pleases after such a particular manner, we in effect feel that it is virtuous'. (*Treatise* III Part. I Sect. II, pag. 247).

Daarom zijn 'goed' en 'slecht' niets dan lust- en onlustgevoelens van een bijzonder moreel karakter. Dit bijzonder karakter schuilt in het *gevoel van billijking* (approval), of *niet-billijking*, dat een handeling bij onszelve en anderen opwekt. Maar de *motieven* der handeling, ook der moreele handeling, blijven bij HUME ten slotte

1) *Treatise* III Part I Sect. I (p. 248).

toch a-normatief. De handelingen worden niet verricht *op grond* van haar moreel goed of slecht karakter, ze zijn *hedonistisch* gedetermineerd, maar de *beschouwing der handeling* schept een bijzondere voldoening of lustgevoel, en dat is de goedkeuring of het gevoel van deugd, waarvan de idee der deugd de afdruk is.

Het psychologistisch wetenschapsideaal absorbeert dus nog wel de persoonlijke zedelijke vrijheid, maar de ratio in den zin van het mathematisch denken is in elk geval als grondslag voor de ethiek verworpen en tevens als basis voor het persoonlijkheidsideaal. De *tendenz* is duidelijk merkbaar, het persoonlijkheidsideaal aan den verstarrenden greep van het humanistisch wetenschapsideaal te onttrekken. Doch eerst KANT zou de actio finium regundorum instellen.

Hume's aanval op de rationalistische theorie van het humanistisch natuurrecht en op haar verdragsconstructie. Vico en de Montesquieu.

Typeerend voor HUME's breuk met het mathematisch wetenschapsideaal zijner rationalistische voorgangers is zijn merkwaardige critiek op de geheele rationalistisch-humanistische natuurrechtsleer en in het bijzonder op haar constructie van den staat door middel van een of meer verdragen tusschen de nog onverbonden individuen. De verdragsconstructie was van meetaf typeerend voor den nominalistischen inslag van het humanistisch wetenschapsideaal in zijn mathematischen openbaringsvorm. Het verband, de gemeenschap, kon door de aanhangers van dit wetenschapsideaal niet, gelijk het Aristotelisch-Thomistisch natuurrecht had gedaan, in den substantieelen wezensvorm des menschen worden gefundeerd. Metaphysische realiteit kon het nominalistisch natuurrecht aan het staatsverband niet meer toekennen. Het verband moest, ook daar, waar men, gelijk HUIG DE GROOT, uiterlijk aan de Aristotelisch-Thomistische leer van den appetitus socialis aanknoopte, *more geometrico* worden geconstrueerd uit de eenvoudigste elementen, de individuen. De verdragsconstructie was

hiertoe het geeigende methodisch middel. Terwijl nu HUME overigens een radicaal-nominalistisch standpunt inneemt, oefent hij nochtans op deze constructie een scherpe critiek, omdat hij daarmede terecht het mathematisch wetenschapsideaal meende te treffen.

Tegenover het Cartesianisme komt hij daarbij in de hanteering zijner historisch-psychologische methode van onderzoek, geheel aan de zijde van VICO en DE MONTESQUIEU te staan. Merkwaardig is hierbij ook HUME's politieke affiniteit tot de *Tory-partij*, daar de *Whigs* hun politieke denkbeelden op de mathematische natuurrechtsleer fundeerden.

HUME appelleert tegenover de contractstheorie op den psychischen toestand der primitieve volken, die de gehoorzaamheid aan het verbandsgezag zeker niet kunnen begrijpen uit een abstract verdrag van individuen. En het getuigt van HUME's diepborenden blik in de zwakke stee der contractstheorieën, dat hij er met nadruk op wijst, dat de verplichting welke uit een overeenkomst voortvloeit, niet van *natuurlijk*, maar van *conventioneel* karakter is.[1)] Daarom kan het verdrag niet aan de vestiging van een geordende maatschappij en van de staatsinstellingen voorafgaan.

De historische zijde van HUME's critiek, gelijk hij deze in zijn *The originat contract* en zijn *An enquiry concerning the principles of Moral* heeft geoefend, trof natuurlijk niet de kern der verdragstheorie, die immers langs mathematisch logischen weg den rechtvaardigingsgrond voor den staat wilde construeeren. Maar HUME heeft het mathematisch wetenschapsideaal den rug toegewend.

De mathematische idee van den natuurstaat is in de lijn van

1) Gelijk ik in mijn studiereeks *In den strijd om een Christelijke Staatkunde* aantoonde, was de contractstheorie juist de kiem van ontbinding in de rationalistische natuurrechtsleer en was het conflict, waardoor zij in hare consequenties met de vermeend mathematisch gededuceerde materieele natuurrechtsbeginselen kwam, een document van de innerlijke antinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal binnen de natuurrechtstheorie zelve!

zijn psychologistisch wetenschapsideaal vervangen door een idee van een natuurstaat in den psychologischen zin der 'human nature'. In zijn verhandeling *The Original Contract* gaat HUME, in scherpe tegenstelling tot zijn opvatting in de *Enquiry*,[1] uit van een *oorspronkelijke* gelijkheid der menschen en komt van hieruit ook tot een oorspronkelijke *toestemming der individuen* in hun onderwerping aan het gezag. Maar deze toestemming is niet, in de lijn van het mathematisch wetenschapsideaal, te vatten als een *algemeene* en *continue* grond voor het overheidsgezag. Gelijk HUME's psychologistische opvatting der mathesis alle zoeken naar exacte begrippen, welke boven de zinnelijke impressies uitgaan (bv. die van een exacte maatstaf van gelijkheid, die van het oneindig kleine, het mathematische punt enz.), als ongefundeerd moest beschouwen, zoo evenzeer zijn psychologische rechts- en staatsphilosophie het zoeken naar mathematisch exacte gronden voor staat en rechtsorde. De oorspronkelijke toestemming kan slechts psychologisch en *intermitteerend* worden verstaan uit de impressies van noodzakelijkheid en utiliteit, om zich in de gegeven situatie aan iemand van eminente qualiteiten te onderwerpen. Zulke situaties komen telkens terug en hoe frequenter zij terugkeeren, des te meer wordt uit de impressie een gewoonte (custom) van gehoorzamen geboren. Maar in de verdere ontwikkeling van het staatswezen laat de psychologisch gevatte toestemming der onderdanen geheel als verklaringsgrond in den steek en is slechts in den geoefenden *dwang* de feitelijke basis van het gezag te vinden.

De vraag i.z. den *rechtstitel* van het gezag beantwoordt HUME met verwijzing naar den *invloed van den tijd* op de menschelijke psyche. Uit het utiliteitsgevoel ontstaat de eerste psychische aandrift tot gehoorzamen. Wanneer een regeering lang genoeg macht behoudt, om constantheid en stabiliteit in het staatkundig leven te scheppen, dan ontstaat in de menschelijke psyche een impressie of gewoonte, welke den grondslag vormt voor het begrip van den

1) *Enquiry conc. the principles of Moral* Sect III Part II.

rechtstitel van die regeering en daarbij worden belang en voordeel van ondergeschikt belang.[1)]

Zoo werpt HUME's *psychologisme het mathematisch wetenschapsideaal ook uit zijn sterkste bolwerk, waarin het tot nu toe gemeend had het persoonlijkheidsideaal der vrijheid van het individu te kunnen verdedigen: Ook de humanistische natuurrechtsleer zinkt onder* HUME's *critiek ineen*.

§ 7 - De crisis in het conflict tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal bij Rousseau.

Tot een ware religieuze crisis wordt de spanning tusschen het wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in de wijsgeerige gedachtenwereld van ROUSSEAU, die, gelijk bekend, een diep ingrijpenden invloed op KANT's ontwikkeling heeft uitgeoefend. Het door ROUSSEAU in 1750, in antwoord op een door de academie van Dyon uitgeschreven prijsvraag, ingezonden geschrift '*Discours sur les sciences et les arts*' beteekent een hartstochtelijke aanval op de geheele, door het rationalistisch wetenschapsideaal van de 17e eeuw en van den verlichtingstijd overheerschte, *humanistische cultuur*, die de rechten der persoonlijkheid op een natuurlijke ontwikkeling met voeten had getreden.

Het probleem, dat in het humanistisch wetenschapsideaal van meetaf gelegen had, t.w. de verhouding van het door de Faustische heerschersdrift gestimuleerde wetenschappelijk denken tot het geluk en de waarde der menschelijke persoonlijkheid, was in ROUSSEAU's ziel tot zulk een spanning gekomen, dat hij openlijk de antinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal beleed en de consequentie niet schuwde, het eerste te desavoueeren, om

1) *Treatise* III Part II Sect. X (p. 319): 'Time alone gives solidity to their right'; (scl. van den usurpator) 'and operating gradually on the minds of men, reconciles them to any authority, and makes it seem just and reasonable..... When we have been long accustom'd to obey any set of men, that general instinct or tendency, which we have to suppose a moral obligation attending loyalty, takes easily this direction..... 'Tis interest which gives the general instinct; but 'tis custom which gives the particular direction.'

den weg voor de erkenning der menschelijke persoonlijkheid als ‘Selbstzweck’ vrij te maken.

‘Si nos sciences sont vaines dans l'objet qu' elles se proposent, elles sont encore plus dangereuses par les effets qu'elles produisent’[1] zoo luidt het vernietigend vonnis, dat ROUSSEAU in zijn *Discours sur les sciences et les Arts* over het wetenschapsideaal velt en zijn geschrift eindigt met de pathetische aansporing tot zelfinkeer, teneinde, bevrijd van den last der wetenschap, in alle eenvoudigheid de deugd te leeren uit de principes, die in ieder gemoed gegrift zijn: ‘O vertu! science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connaître? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les coeurs? et ne suffit-il pas pour apprendre tes lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de la conscience dans le silence des passions?’[2]

Dat was de hartstochtelijke taal van het ontwakend persoonlijkheidsideaal, dat het humanistisch denken tot eindelijke zelfbezinning riep, tot bezinning op de religieuze idee der vrijheid en autarkie der persoonlijkheid, waardoor het wetenschapsideaal zelve was opgeroepen!

In zijn *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* verwerpt ROUSSEAU de opvatting, welke het onderscheid tusschen mensch en dier voornamelijk in het *denken* zocht. *Het bewustzijn der vrijheid* alleen bewijst het geestelijk karakter der menschelijke ziel: ‘Tout animal a des idées, puisqu'il a des sens; il combine même des idées jusqu'à un certain point..... Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction specifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnait libre d'acquiescer ou de résister; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que ce montre la spiritualité de son ame, car la physique explique en quelque maniere le mécanisme des sens et la formation des idées; mais dans la puissance de vouloir ou plûtot de choisir, et dans le sentiment de

1) *OEuvres complêtes* de J.J. ROUSSEAU 1855, H. BECHOLD, II p. 126.
2) ib. p. 138.

cette puissance, on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par les lois de la mécanique.'[1)]

Zoo wordt het menschelijk denken zelfs in sensualistischen zin gedegradeerd tot een bloot hoogeren trap van de dierlijke associaties der zinnelijke voorstellingen, om daarentegen in het *gevoel der vrijheid* alle waarde der menschelijke persoonlijkheid te concentreeren.

En toch was het in zijn democratisch-revolutionaire staatsphilosophie weer hetzelfde mathematisch denken der 'Aufklärung', waarmede ROUSSEAU de natuurlijke rechten van de menschelijke persoonlijkheid wilde handhaven tegenover het regenten-absolutisme van een HOBBES, dat door datzelfde mathematisch denken wijsgeerig was geconstrueerd. De 'volonté générale' wordt door ROUSSEAU weliswaar scherp onderscheiden van de 'volonté de tous', inzooverre nl. de eerste alleen op het 'algemeen belang' kan zijn gericht. Maar in dien 'algemeeenen wil', waarin 'chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance'; opdat 'nous recevons encore chaque membre comme partie indivisible du tout'[2)] - is de persoonlijke vrijheid toch weder door het meerderheidsbeginsel[3)] geabsorbeerd. De staats-Leviathan, zoowel bij HOBBES als ROUSSEAU constructie van het geen zingrenzen eerbiedigend mathematisch wetenschapsideaal, verslindt de vrije persoonlijkheid in al hare levenssferen. De invoering van de inderdaad *normatief* bedoelde idee van de 'volonté générale', waarin de persoonlijkheid hare natuurlijke souvereiniteit in een door het mathematisch denken geconstrueerden hoogeren vorm zou terugontvangen beteekent inderdaad de absorptie der vrije persoonlijkheid in een antieke staatsidee.

Intusschen - en dat blijft het punt, waar ROUSSEAU boven den geest der verlichting is uitgegroeid - het *accent* is in ROUSSEAU's philosophie definitief verlegd naar het persoonlijkheidsideaal en

1) *OEuvres* II p. 30/1.
2) *Du Contrat Social* (*OEuvres II*) p. 274.
3) t.a.p. p. 325: 'Hors ce contrat primitif, la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres; c'est une suite du contrat même'.

dit laatste laat zich niet meer, gelijk in de eerste rationalistische periode, zijn zetel in de ‘cogitatio’ aanwijzen.

Gelijk in HUME's philosophie het persoonlijkheidsideaal reeds begint op te tornen tegen het wetenschapsideaal in de verzelfstandiging van het *gevoel* tegenover de *theoretische voorstelling*, zoo wordt bij ROUSSEAU het gevoel de ware zetel van het humanistisch ideaal der persoonlijkheid, welk laatste in de hypertrophie van het wetenschapsideaal van zijn levenssappen was beroofd.

Rousseau's gevoelsreligie en zijn vervreemding van Hume.

ROUSSEAU's bitterste aanvallen richtten zich tegen de rationalistische godsdienstbeschouwing der ‘Aufklärung’, waarin hij terecht een aantasting zag van de *religieuze kern van het humanistisch persoonlijkheidsideaal*.

In zijn prediking[1)] van de natuurlijke religie van het gevoel, die zich zoowel tegen het materialisme der Fransche Encyclopaedisten als tegen het deïsme van NEWTON's natuur-philosophie wendde, wordt ROUSSEAU niet moede het zijn humanistische tijdgenooten in te scherpen, dat de religie niet in het hoofd, maar in het ‘gemoed’ zetelt en dat de abstracte wetenschap den heiligen inhoud van 's menschen gevoel niet mag aantasten. Hij bestrijdt de rationalistische associatie-psychologie, die de ‘ziel’ zelve uit haar onderzoekingsveld had uitgeschakeld, met een hartstochtelijkheid, welke alleen uit de uiteindelijke reactie van het humanistisch persoonlijkheidsideaal tegen de tyrannie van het wetenschapsideaal kan worden verstaan.

Zoo moest hij niet slechts van den kring der encyclopaedisten, maar ook van zijn oorspronkelijken vriend en beschermer DAVID HUME vervreemden. Want hoezeer hij zich met HUME één kon gevoelen in diens emancipeering der gevoelsfunctie van het theoretisch denken, bij HUME overheerschte tenslotte het wetenschaps-

1) In het beroemde vierde boek zijner *Emile*, waar ROUSSEAU zijn dualistische opvatting der menschelijke natuur (zinnelijke natuur contra vrijheidsgevoel) uiteenzet. Ik vermoed, dat deze opvatting ook KANT's dualisme heeft beïnvloed.

ideaal in de psychologistische wending der associatie-psychologie evenzeer de idee der souvereine persoonlijkheid.

De strijder voor de vrijheid der souvereine persoonlijkheid, welke in alle individuen gelijkelijk tot erkenning behoort te komen, wendt zich gedesillusioneerd af van een Westersche cultuur, waarin de souvereine wetenschap heerschappij voerde over alle levenssferen; hij zoekt troost in den gevoelsdroom van een natuurstaat van onschuld en geluk, welke door de moderne beschaving zou zijn verstoord.

Optimisme en pessimisme in hun nieuwe verhouding bij Rousseau.

De natuurstaat wordt niet meer, gelijk bij HOBBES, in de schrille kleuren van een 'bellum omnium contra omnes' afgeschilderd. Veeleer laat ROUSSEAU in zijn beeld van den oorspronkelijken toestand van het menschengeslacht de Stoicijnsche idee van het 'aureum saeculum' herleven. ROUSSEAU's optimistische kijk op de oorspronkelijke goedheid van de menschelijke natuur is radicaal verschillend van de optimistische levens- en wereldbeschouwing, waarin het wetenschapsideaal de suprematie voerde. De wetenschap heeft hare belofte aan de menschelijke persoonlijkheid niet vervuld, zij heeft den mensch niet de vrijheid gebracht, maar de slavernij, de ongelijkheid, de uitbuiting. Zoo zijn optimisme en pessimisme, licht en schaduw, in ROUSSEAU's schildering van natuuren cultuurstaat juist omgekeerd verdeeld als bij HOBBES. Pessimist is ROUSSEAU ten aanzien van de cultuur van het wetenschapsideaal, optimist alleen in zijn geloof aan de vrije persoonlijkheid, die de kluisters, haar door de rationalistische cultuur aangelegd, zal verbreken en een nieuwe cultuur zal bouwen, waarin de souvereine vrijheid van den mensch in een hoogeren glans zal schitteren, dan in den onverdorven natuurstaat, wijl zij haar fundament slechts zal vinden in de goddelijke waarde der persoonlijkheid.

Locke en Rousseau. De tegenstelling van aangeboren menschenrechten en onvervreemdbare burgerrechten.

In den natuur-staat waren alle individuen vrij en gelijk, maar

zij bleven *individuen*. Hun onvervreemdbare menschenrechten waren door LOCKE geformuleerd tegenover de staats-absolutistische richting in het humanistisch natuurrecht. Maar LOCKE was een echte figuur der 'Aufklärung'. Hij hield vast aan het optimistisch geloof, dat de heerschappij van het mathematisch denken de beste waarborg was voor de vrijheid der persoonlijkheid. Gelijk hij alle 'samengestelde ideeën' oploste in 'eenvoudige', zoo bleef voor hem het vrije individu van den natuurstaat het middelpunt van den burgerlijken staat. Het maatschappelijk verdrag, waarmede hij, met de geheele humanistische natuurrechtsleer vóór hem, den overgang van den natuur- naar den burgerstaat construeerde, had in zijn gedachtengang geen andere bedoeling dan den burgers hun onvervreemdbare menschenrechten van vrijheid en privaat bezit, welke zij reeds in den natuurstaat bezaten, rustig te waarborgen. De burgerstaat is bij LOCKE niets dan een naamlooze vennootschap tot voortzetting van den natuurstaat onder bescherming van een overheidsgezag. Hij is de staat van het oud-liberalisme, de *rechtsstaat* in dezen zin, dat de staat zijn eenig doel vindt in de handhaving van de aangeboren menschenrechten van het individu.

ROUSSEAU breekt met deze naturalistische opvatting. Evenmin als de Stoa ziet hij in den natuurstaat van vrijheid en gelijkheid op zich zelve het hoogste ideaal. Deze toestand is voorgoed voorbij. Een hoogere bestemming roept de menschheid tot den burgerstaat. Eerst in den laatste kan de souvereine vrijheid der persoonlijkheid, hare goddelijke waarde, tot volledige ontplooiing komen.

De aangeboren *menschen*rechten van het individu van den natuurstaat moeten in de onvervreemdbare *burgerrechten* tot het plan van een hoogere, van een normatieve, vrijheidsidee worden verheven. Zijn geheele natuurlijke vrijheid moet het individu bij het 'contrat social' prijsgeven, om haar in den hoogeren aggregaattoestand van de burgervrijheid terug te ontvangen. Het maatschappelijk verdrag kan daartoe niet langer *formeel-mathematisch* worden gevat, gelijk bij HOBBES, PUFENDORFF en zelfs bij GROTIUS. Bij al deze natuurrechtsleeraars had tenslotte het oorspronkelijk ver-

drag zelfs de prijsgave van alle vrijheid der persoonlijkheid kunnen rechtvaardigen, wijl bij hen de verdragsconstructie niet aan het persoonlijkheids-, maar aan het mathematisch wetenschapsideaal was georiënteerd.

Tegen deze onderwerping der persoonlijkheidswaarde aan het mathematisch denken verheft ROUSSEAU zijn vlammend protest: 'Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs'. 'Ces mots *esclavage et droit* sont contradictoires, ils s'excluent mutuellement.'[1)]

De vrijheid is evenals de gelijkheid een onvervreemdbaar menschenrecht, dat slechts in den vorm van den *natuurstaat* kan worden prijsgegeven, om het in den hoogeren vorm van den burgerstaat terug te ontvangen. En slechts één bepaalde staatsvorm waarborgt deze vrijheid. Daarom is deze staatsvorm de *eenig wettige*.

Zoo wordt bij ROUSSEAU de overgang van *natuur*- naar *burger*staat het fundamenteele probleem van de waarborging van de souvereine vrijheid der persoonlijkheid *in den eenig wettigen staatsvorm*.

Het persoonlijkheidsideaal verkrijgt het primaat in Rousseau's verdragsconstructie.

Dit is inderdaad tegenover de vroegere natuurrechtstheorieën van het humanisme het *nieuwe motief;* het persoonlijkheidsideaal heeft het primaat boven het wetenschapsideaal verkregen.

ROUSSEAU formuleert in zijn beroemd werk *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique* het bedoelde probleem als volgt: 'Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu' à lui même, et reste aussi libre qu' auparavant.'[2)]

Dit probleem wil ROUSSEAU oplossen door zijn 'contrat social', waardoor de *volonté générale*, de *algemeene wil*, moet worden gevormd, en dat om geldig te zijn, precies deze clausule moet bevatten, dat ieder individu zich met al zijn rechten aan de staatsgemeenschap overdraagt en in zijn aandeel aan de 'volonté géné-

1) *Du Contrat Social* I chap. IV (*OEvres* II) p. 269.
2) ib. chap. VI (*OEuvres* II) p. 273.

rale' al zijn natuurlijke rechten in een juridisch hoogeren vorm terugontvangt: 'Car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intéret de la rendre onéreuse aux autres.'

In de *onvervreemdbare volkssouvereiniteit*, die nimmer op een magistraat kan worden overgedragen, handhaaft zich volgens ROUSSEAU het onvervreemdbare recht der vrijheid. Als zoodanig wordt ze scherp onderscheiden van de '*volonté de tous*'.

Want de 'volonté générale' behoort uitsluitend op het algemeen belang te zijn gericht, is daarom onvereenigbaar met het bestaan van tusschenverbanden tusschen staat en individu, omdat deze particularisme kweeken. Hier beroept ROUSSEAU zich uitdrukkelijk op PLATO's 'ideaalstaat'.

Het publieke recht, gevormd door den 'algemeenen wil' kent in ROUSSEAU's constructie geen tegenwicht in private verbandssferen. Het 'contrat social' wordt de eenige rechtsgrond van alle rechten der burgers. Zoo wordt de constructie van de 'volonté générale' de hefboom van een grenzeloos staatsabsolutisme: 'Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens; et c'est ce même pouvoir qui, dirigé par la volonté générale, porte le nom de souverainité.'

ROUSSEAU heeft de innerlijke spanning wel gezien, waarin zijn leer van de volonté générale met de individueele vrijheid der persoonlijkheid kwam te verkeeren.

WOLFF's grondwet voor het staatswezen: 'Salus publica suprema lex esto' wordt door hem op veel scherpere wijze dan bij WOLFF, die tenslotte de antinomie tusschen aangeboren menschenrechten en staatsbelang openlijk erkende, met LOCKE's leer van deze onvervreemdbare rechten in verband gebracht.

Daarom wordt de onderlinge verhouding tusschen menschenen burgerrechten in ROUSSEAU's theorie een probleem van essentieele beteekenis.

'Outre la personne publique,' zoo schrijft hij, 'nous avons à considerer les personnes privées qui la composent, et dont la vie

et la liberté sont naturellement indépendantes d'elle. Il 's agit donc de *bien distinguer les droits respectifs des citoyens et du souverain, et les devoirs qu' ont à remplir les premiers en qualité de sujets, du droit naturel dont il doivent jouir en qualité d'hommes*.'[1)]

Volgens ROUSSEAU is het buiten kijf, dat ieder individu bij het maatschappelijk verdrag van zijn natuurlijke macht, zijn goederen en vrijheid slechts zooveel op den staat overdraagt als noodig is voor de gemeenschap 'in het algemeen belang'.

Het 'algemeen belang', en dus ook de 'volonté générale', kennen ex origine geen particuliere individuen, maar slechts het geheel, de algemeenheid.

De antinomie tusschen menschen- en burgerrechten en Rousseau's poging tot hare oplossing.

Hiervan uitgaande meent ROUSSEAU den weg te hebben gevonden de 'natuurlijke menschenrechten' als subjectieve *privaat*rechten ook in den burgerlijken staat onverkort te handhaven.

Het eerste principe van de 'volonté générale', dat uit haar normatieve gerichtheid alleen op het *algemeen belang* voortvloeit, is nl. de *absolute gelijkheid aller burgers tegenover de eischen der gemeenschap*.

Zoodra de souvereine wetgever (het volk) bepaalde burgers boven andere zou bevoorrechten, zoodat hij m.a.w. bijzondere privileges zou verleenen (denk aan de privileges van forum, belastingvrijheid etc. van adel en geestelijkheid onder het ancien régime), wordt de 'algemeene wil' tot een *private*, tot een *particuliere* en gaat de souverein zijn competentiegrenzen te buiten.[2)]

1) *Du Contrat Social* II, IV 'Des bornes du pouvoir souverain'. (*OEvres* II p. 286).
2) t.a.p. II Chap. IV (p. 286): 'On voit par là que le pouvoir souverain, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu'il est, ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales, et que tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions: de sorte que le souverain n'est jamais en droit de charger un sujet plus qu' un autre, parce qu' alors l'affaire devenant particulière, son pouvoir n'est plus compétent.'

Want de clausule van het ‘contrat social’, waarop alle souvereiniteit in den staat steunt, bevat onveranderlijk het principe der gelijkheid aller staatsburgers voor het ‘algemeen belang’. De ‘volonté générale’ kan m.a.w. door haar innerlijke, onveranderlijke natuur nimmer een particulier object hebben. Zoo wordt ook begrijpelijk de beteekenis van ROUSSEAU's natuurrechtelijk wetsbegrip.

De wet kan nimmer een bijzonder belang regelen. Ze kan ook nimmer uitgaan van een individueel mensch, die haar uit eigen hoofde geeft: ‘On voit encore que la loi réunissant l'universalité de la volonté et celle de l'objet, ce qu'un homme, quel qu'il puisse être ordonne de son chef n'est point une loi: ce qu' ordonne même le souverain sur un objet particulier n'est pas non plus une loi, mais un décret; ni un acte de souverainité, mais de magistrature’.

M.a.w. niet alles wat den *vorm* van een wet heeft, is bij ROUSSEAU wet in *materieelen* zin.

Er zijn formeele wetten, die geen ware wetten zijn en dus ook geen uitingen van de souvereine ‘volonté générale’, maar niets dan *decreten*, die als zoodanig niet binden, maar private daden zijn van den magistraat, tenzij ze slechts *uitvoering* geven aan de wet.

Zoo schijnen dus bij ROUSSEAU de onvervreemdbare menschenrechten als private subjectieve rechten geenszins geabsorbeerd te zijn in den ‘algemeenen wil’, daar ze immers in de private rechtssfeer onaantastbaar zijn voor overheidswillekeur.

Maar, gelijk wij zagen, hebben die menschenrechten in den burgerlijken staat zelve hun *rechtsgrond* veranderd.

Die grond ligt nu uitsluitend in het ‘contrat social’. M.a.w.: de rechtsbron der menschen- en der burgerrechten is toch weer een en dezelfde en wanneer slechts aan het formeele gelijkheids- en algemeenheidsprincipe is voldaan, is de volonté générale principieel tot alles competent. De private menschenrechten strekken zich in den burgerlijken staat slechts uit tot de sfeer, welke de ‘volonté générale’ haar heeft overgelaten.

Voor den algemeenen staatswil echter moeten alle competentiegrenzen wijken! De burgerrechten als reflex van den algemeenen

staatswil zijn bij ROUSSEAU de menschenrechten zelve in den vorm der algemeenheid.

ROUSSEAU zelf schrijft, dat het oordeel over wat het publiek belang eischt, uitsluitend aan het souvereine volk staat en hij aanvaardt de bekende, vanaf MARSILIUS VAN PADUA tot en met KANT door het nominalistisch natuurrecht gehuldigde constructie, dat de algemeene wil, waarin immers ieder burger slechts zijn *eigen wil* ontmoet, niemand onrecht kan doen: volenti non fit iniuria!

De door ROUSSEAU geconstrueerde competentiegrenzen van den staat zijn geen wezenlijke competentiegrenzen, wijl ze niet aan de innerlijke structuur der menschelijke samenlevingsverbanden en aan den zin des rechts zijn ontleend, maar uit het abstracte, alle structuurverschillen nivelleerend, gelijkheidsprincipe zijn gewonnen.

De oorsprong dezer antinomie ligt weder in de spanning tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal.

In zijn ongetwijfeld geniale constructie van de verhouding tusschen algemeen- en bijzonder belang is het toch weder het *mathematisch wetenschapsideaal*, dat de persoonlijkheidswaarde pretendeert te waarborgen, en waaraan de ‘souvereine persoonlijkheid’ tenslotte ten offer valt. In ROUSSEAU's bekende uitspraak, die straks het parool zou worden, waaronder de legioenen der Fransche revolutie aan de volkeren de revolutionnaire vrijheid en gelijkheid gingen brengen: ‘On les forcera d'être libre,’ belichaamt zich de onoplosbare antinomie, waarin ook in ROUSSEAU's natuurrecht wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal staan.

Het in ROUSSEAU's gevoelsreligie tot spontane reactie tegen het wetenschapsideaal ontwaakte persoonlijkheidsideaal buigt zich tenslotte toch weder onder de mathematische constructies van het wetenschapsideaal.

Maar het fulminante protest, dat uit de religieuze diepten van ROUSSEAU's tegenstrijdige persoonlijkheid tegen de suprematie van het wetenschappelijk denken weerklonk, zou machtiger geesten dan hij oproepen tot den strijd voor de suprematie van het persoonlijkheidsideaal.

Hoofdstuk IV
De grensscheiding tusschen wetenschapsen persoonlijkheidsideaal bij kant. Het dualistisch-idealistisch type der humanistische wetsidee onder primaat van het persoonlijkheidsideaal

§ 1 - Inleiding: de misvatting van Kant's vrijheids-idealisme als wijsgeerige uitdrukking van den geest der reformatie.

In het licht van deze geheele, hierboven slechts in enkele hoofdtrekken geschetste, ontwikkeling van de grond-antinomie in de humanistische wetsidee gedurende de periode van de toekenning van het primaat aan het wetenschapsideaal tot en met de reactie van ROUSSEAU's gevoelsphilosophie, moet het wijsgeerig stelsel van IMMANUEL KANT worden beschouwd als de inluiding van een nieuwe phase in het humanistisch denken: die van het '*transcendentale vrijheidsidealisme*'.

Het is de overwinning van het aan de tyrannie van het wetenschapsideaal eindelijk ontworsteld persoonlijkheidsideaal, de definitieve toekenning van het *primaat* aan het laatste, met gelijktijdige beperking van het wetenschapsideaal tot de wereld der *phaenomena*, en de hypostaseering der normatieve redelijke functies der menschelijke persoonlijkheid, welke deze phase typeert. En deze nieuwe phase is die van de groeiende zelfbezinning van het Humanisme op de religieuze grondslagen van zijn wijsgeerige instelling.

Kroner's kijk op de verhouding van Kant's vrijheids-idealisme tot de Christelijke religie.

Het is typeerend voor den humanistischen blik op de geschiedphilosophische samenhangen, dat men in den jongsten tijd er weder ijverig op uit is, KANT als den denker te typeeren, die tegenover het middeleeuwsch Christelijk denken als eerste de ware innerlijkheid van het Christelijk geloof binnen de zgn. 'wijsgeerige levens- en wereldbeschouwing' tot gelding zou hebben gebracht. Zoo vinden wij bij den Hegeliaanschen wijsgeer RICHARD KRONER deze uitspraak: 'Während das gesamte christliche Denken des Mittelalters dem übermächtigen Anprall der griechischen Begriffe gegenüber es nicht vermochte, das wahre Wesen, die eigene Tiefe des christlichen Glaubens innerhalb der philosophischen Weltanschauung zur vollen Geltung zu bringen, ist durch KANT und den deutschen Idealismus diese weltgeschichtliche Aufgabe gelöst worden. Hier zuerst wird dem Idealismus der *ἰδέαι* und *ἴδη* der ihn überragende Idealismus des Ich entgegengesetzt. Hier zuerst gelingt es, Gott, statt als objective Idee, als reine Form, als erstc Ursache und Substanz, vielmehr aus der Tiefe des sittlichreligiösen Lebens heraus zu begreifen'.[1)]

Kant als wijsgeer der reformatorische grondgedachte? Przywara.

Een dergelijke uitspraak getuigt wel sterk van het gemis aan inzicht in de antithese tusschen Christelijke en humanistische instelling in de grondstructuur van beider wetsidee. En het is zeer te betreuren, dat men van Roomsch-Katholieke zijde dit fundamenteele misverstand in de hand werkt, door in het Duitsche idealisme sedert KANT den wijsgeerigen neerslag te zien van de reformatorische beschouwing i.z. de verhouding van God en schepsel, waarvan dan de Roomsch-Katholieke opvatting, gelijk ze wijsgeerig in het Thomisme is belichaamd, de ware antipode zoude vormen.[2)] Wij komen op dit punt later nog terug, doch

1) RICHARD KRONER: *Von Kant bis Hegel*. I (1921) s. 42.
2) Zie b.v. de verhandeling van ERICH PRZYWARA: *Thomas oder Hegel*, in Logos Bnd. XV Heft I 1926. s. 12.

merken reeds hier op, dat de op deze wijze geconstrueerde antithese tusschen Romanisme en Protestantisme eenvoudig uit de immanentie-philosophie stamt en derhalve aan den waren transcendent-religieuzen zin van iedere Christelijke levens- en wereldbeschouwing geen recht laat wedervaren.

KANT is niet de wijsgeer der Christelijke vrijheidsidee; zijn philosophie is door de onverzoenlijke klove tusschen Christelijke en humanistische wetsidee van den geest der Reformatie gescheiden. En de pogingen tot synthese zijn uit gebrek aan inzicht in de religieuze grondslagen van KANT's wijsbegeerte geboren.

In KANT's philosophie verheft zich inderdaad de *humanistische persoonlijkheids-gedachte*, en *niet de Christelijke vrijheidsidee*, uit haar lethargie en begint het humanisme zich te bezinnen op de *ὑπόθεσις* van zijn wijsgeerige instelling. ROUSSEAU's *gevoelsreligie* kon in dezen ontwikkelingsgang slechts een overgangsstadium beteekenen. De diepste tendenzen van het humanistisch persoonlijkheidsideaal konden niet in dit vrijheids-*naturalisme*, maar slechts in een principieel de '*natuur*', als oer-eigen domein van het wetenschapsideaal, *transcendeerend idealisme der vrijheid* openbaar worden.

De 'idee' als uitdrukking van de subjectieve autonomie der redelijk-zedelijke persoonlijkheid, die als ideëel subject zelf de *ἀρχή* en de wetgever is, wordt van nu aan in steeds stijgende mate vereenzelvigd met de religieuze zin-volheid der schepping.

De idee der vrijheid als de religieuze zin-totaliteit en oorsprong tevens van den kosmos: Hönigswald.

In praegnanten zin vat RICHARD HÖNIGSWALD deze ontwikkeling in de opvatting van de 'idee', als belichaming van het zichzelf bewust wordend humanistisch persoonlijkheidsideaal, samen: 'so drängt der Beweisgang immer aufs neue zurück zu dem klassischen Begriff der Idee: sie bedeutet als *ἀνυπόθετον* Inbegriff und Prozesz, Letztheit und Anfang, Gehalt und Norm, Gegebenheit und Aufgabe auf einmal. Der Indifferenzpunkt jeder Frage und jeder Antwort, verkörpert die Idee die höchste Form der Notwendigkeit.

Aber weder bedeutet das, dasz die Idee ein anderes bezwingt, noch auch dasz etwa sie fremden Zwang unterliege: sie, die Idee, selbst *ist* diese Notwendigkeit. Ebendarum aber bedeutet sie auch im tiefsten und komplexesten Sinn des Wortes *Freiheit*. Sie ist, wie B a u c h es einmal treffend nennt, der *Λόγος* jeglicher Erscheinung; der Sinn des Begriffs, das Problem des Seins der Erscheinung. Ein unzerreiszbares Band, umfängt sie Welt und Erleben, Gemeinschaft und Wahrheit, Sprache und Object.

'Die Idee schafft sich an der Welt das Organ ihres Wirkens, weil sie selbst in ihrem Werk und durch dieses Werk allein ist. Sie ist der Geist, der nie gewesen ist und nie sein wird; denn sie "ist" schlechthin: d.h. sie ist, mit den Worten HEGELS, "präsent", also "wesentlich itzt". Sie steht nicht *in* der Zeit; aber auch nicht *auszerhalb* dieser. Denn sie selbst *ist* ja die Zeit; nicht freilich der blosze Gedanke ihrer Ordnung, nicht nur NEWTON's "tempus, quod aequabiliter fluit", sondern die Zeit in der Fülle ihrer Gestaltung, die "stehende" Zeit, die Zeit als Ganzheit, d.h. als Ewigkeit(!). In diesem, und nur im diesem Verstande bedeutet die Idee des *Sein* selbst; das Sein, frei von dem Gedanken an eine dunkele "Entität", als der sich ewig erneuernde und gestaltende, gerade damit aber die höchsten Bedingungen des Gegenstandsgedankens fordernde und zugleich erfüllende, in sich selbst gegründete *Sinn*. Der Sinn war "im Anfang"; und er steht am Ende. Im Sinn sind Anfang und Ende *eins. Denn der Sinn ist das Ganze*.'[1)]

De ontwikkelingsgang in de opvatting der idee in dezen zin vangt in KANT's philosophie aan en loopt in dialectische spanning over FICHTE, SCHELLING en de Romantiek, om in HEGEL's absoluut idealisme zijn voleindiging te vinden.

Wij willen trachten dezen ontwikkelingsgang in het licht der humanistische wets- en subjectsidee te schetsen, waarbij wij de zeer gecompliceerde evolutie van KANT's en FICHTE's denken in het centrum stellen, om van daaruit de innerlijke noodzakelijkheid der verdere ontwikkeling te verstaan.

1) R. HÖNIGSWALD: *Vom Problem der Idee*. Logos Bnd. XV Heft 3 (1926) s. 301.

§ 2 - De ontwikkeling van het conflict tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in de eerste phasen van Kant's denken tot op de inaugureele oratie van 1770.

In KANT's machtigen geest dringen zich alle wijsgeerige motieven van het humanistisch denken uit de rationalistische periode en den overgangstijd tezamen en de onderlinge spanning dezer motieven wordt aanleiding tot een nieuwe conceptie der humanistische wetsidee, welke het mathematisch wetenschapsideaal en het persoonlijkheidsideaal beide bedoelde te redden door het instellen van de *actio finium regundorum* tusschen beide.

De motieven der voorafgegane humanistische wijsbegeerte, met welker onderlinge spanning Kant geworsteld heeft. De invloed van het piëtisme.

De trotsche structuur van NEWTON's natuurwetenschappelijk systeem, in welks wijsgeerige instelling de 'Aufklärung' haar eigen geest belichaamd vond; de Leibniziaansche-Wolffiaansche metaphysica van het mathematisch wetenschapsideaal, waarin de vrije menschelijke persoonlijkheid tot een functie van het scheppend mathematisch denken en een relatief volkomen ontwikkelingstrap in het systeem der monaden was geproclameerd; de - wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal beide ontbindende - psychologistische kenniscritiek van DAVID HUME; en niet het minst ROUSSEAU's hartstochtelijk pleidooi voor de bevrijding van het humanistisch persoonlijkheidsideaal uit de tyrannieke overheersching door het wetenschapsideaal: dat zijn in hoofdzaak de motieven, met welker onderlinge spanning KANT in zijn vóór-criticistischen tijd geworsteld heeft.

Terwijl de religieuze invloed van het *piëtisme*, dat op zijn geheele opvoeding het stempel drukte, juist in den humanistischen wortel van zijn onconfessioneele rigoristische vroomheid, KANT blijvend beheerscht heeft en in diens overgang naar het criticistisch standpunt een doorslaande beteekenis verkreeg.

Geen humanistisch denker vóór KANT heeft zoozeer de innerlijke polariteit in de grondstructuur der humanistische wetsidee in zijn

denken doorworsteld als *hij*, geen heeft zoozeer den religieuzen zin van wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal gevat.

Zijn 'verliebt sein in die Metaphysik' had zijn diepsten grond in de hoop, in haar een wetenschappelijke fundeering van zijn moreele en religieuze overtuiging te zullen vinden, doch hij kwam reeds in zijn vóór-criticistischen tijd onder invloed van HUME en vooral van ROUSSEAU tot het inzicht, dat de speculatieve metaphysica van het mathematisch wetenschapsideaal daartoe incompetent moest zijn, wijl de souvereine vrijheid der menschelijke persoonlijkheid niet in de categorieën van het mathematisch natuurwetenschappelijk denken is te vatten.

Kant is steeds een geloovig aanhanger van het wetenschapsideaal in zijn mathematisch-natuurwetenschappelijke conceptie gebleven: zijn vereering voor den geest der 'Aufklärung'.

En toch was KANT anderzijds van meetaf een aanhanger van dit wetenschapsideaal. Den geest der 'Aufklärung' had hij zoo zeer in zich opgenomen, dat hij ook in zijn criticistische periode nog met een ware vereering van haar bleef spreken. Zijn korte beantwoording van de vraag: 'Was ist Aufklärung' uit het jaar 1784 begint met de bekende uitspraak, waarin de belijdenis van het geloof in de humanische wetenschapsidee a.h.w. is samengevat: '*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit* ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines Anderen zu bedienen..... *Sapere aude!* Habe Mut, *dich* deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.' - Geen kerk kan het souvereine menschelijke denken contractueel binden aan een dogma. 'Ich sage: das ist ganz unmöglich. Ein solcher Kontrakt, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig.'[1)]

1) KANT's Werke (Groszherzog WILHELM ERNST Ausg.) Bnd I S. 163 en 167. Ik citeer voortaan uit deze door mij geraadpleegde uitgave en gebruik CASSIRER's bekende uitgave alleen als aanvulling.

Reeds de aanvang van KANT's wetenschappelijke ontwikkeling stond in het teeken van het geloof in het wetenschapsideaal in zijn mathematisch-natuurwetenschappelijke conceptie. In het bekende natuurwetenschappelijk geschrift uit zijn eerste periode *Allgemeine Naturgeschichte des Himmels* (1755) had hij het, uit dit wetenschapsideaal ontsprongen, mechanistisch wereldbeeld in zijn bekende hypothese over het ontstaan van het planetenstelsel tot de uiterste consequenties uitgebouwd en het trotsche motto van DESCARTES' werk *Le monde* nagesproken, waarin de beheerschingsdrift in dit wetenschapsideaal hare klassieke uitdrukking vond: '*Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen!*'[1)]

En aan dit wetenschapsideaal is KANT gedurende zijn geheele verder leven getrouw gebleven. Den geest van den door hem zoo zeer bewonderden NEWTON heeft hij nimmer verloochend.

Wanneer dan ook een tijdlang HUME's psychologistische kenniscritiek in KANT's denken de overhand verkrijgt, dan kon de sceptische stemming, waarin deze critiek den grooten Koningsberger bracht, niet langer dan een oogenblik zijn vastgeworteld geloof raken *in de souvereiniteit van het mathematisch-natuurwetenschappelijk denken over heel de tijdelijke werkelijkheid*.

Slechts aan de souvereiniteit van het mathematisch denken in de behandeling van de diepste levens- en wereldvragen, slechts aan *de metaphysica van het mathematisch wetenschapsideaal*, was bij KANT radicale twijfel gerezen. En slechts voor de beantwoording dezer vragen, waarin rechtstreeks het persoonlijkheidsideaal in het geding kwam, wendde hij zich blijvend van het wetenschapsideaal af.

De invloed van Rousseau en Hume.

Op dit punt werd hij ten diepste aangegrepen door ROUSSEAU's prediking van de bevrijding der souvereine persoonlijkheid uit hare overheersching door de wetenschap.

1) Vorrede '*Allgem. Naturgesch. des Himmels*' W.W. Bnd. II S. 267. KANT voegt hieraan toe: 'das ist, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll.'

Terecht zoekt WINDELBAND in ROUSSEAU's invloed een beslissend keerpunt in KANT's wijsgeerig denken, waardoor zich steeds radicaler de scheiding van het 'theoretisch' en het 'practisch' element in zijn philosophie, d.i. in onze terminologie juister uitgedrukt: de scheiding tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal, voltrok.

Het bekende geschrift *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) is het document, waaruit die beslissende invloed van ROUSSEAU op KANT's opvatting van de waarde der persoonlijkheid blijkt. KANT zelf heeft elders van den ommekeer, welke daardoor in zijn denken kwam, getuigenis afgelegd in zijn algemeen bekende uitspraak: 'Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Er was eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weisz. ROUSSEAU hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschen ehren, und würde mich viel unnützer finden, als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, dasz diese Betrachtung allen übrigen einen Wert geben könnte, die Rechte der Menschheit herzustellen'.

Het is de religieus-ethische geest van ROUSSEAU's *Discours sur les sciences et les arts*, welke ons uit de *Träume eines Geistersehers* toespreekt.

'Allein die wahre Weisheit ist die Begleiterin der Einfalt, und da bei ihr das Herz (lees "das sittliche Gefuhl"![1)]) dem Verstande die Vorschrift gibt, so macht sie gemeiniglich die grosze Zurüstungen der Gelehrsamkeit entbehrlich, und ihre Zwecke bedürfen nicht solcher Mittel, die nimmermehr in aller Menschen Gewalt sein können,' schrijft KANT in zijn 'Practische conclusie uit de geheele verhandeling': 'Wenn die Wissenschaft ihren Kreis durch-

1) Zie *Träume* 1^{o} Teil, 2e Haupst. S. 115, (W.W. Bnd I), waar de zedelijke motieven 'die het menschelijk gemoed bewegen', zuiver empirisch op het 'zedelijk gevoel' worden teruggevoerd.

laufen hat, so gelangt sie natürlicherweise zu dem Punkte eines bescheidenen Mistrauens und sagt, unwillig über sich selbst: *Wie viel Dinge gibt es doch, die ich nicht einsehe!* Aber die durch Erfahrung gereifte Vernunft, welche zur Weisheit wird, spricht in dem Munde des SOKRATES mitten unter den Waren eines Jahrmarkts mit heiteren Seele: *Wie viel Dinge gibt es doch, die ich alle nicht brauche!*"[1)]

In dezen geest eindigde ook ROUSSEAU's *Discours*. En daarmede was definitief de heerschappij van het mathematisch wetenschapsideaal over het persoonlijkheidsideaal in KANT's denken gebroken. Want in zijn humoristische critiek op den 'geestenziener' SWEDENBORG keerde KANT zich tegen de geheele rationalistische metaphysica, en trof hij inderdaad ook de voorheen door hem zelve aangehangen metaphysica van het humanistisch wetenschapsideaal in den trant van LEIBNIZ en WOLFF. Deze metaphysica heeft voor KANT in vragen van moraal en religie voortaan geen recht van spreken meer.

Het persoonlijkheidsideaal trekt zich bij KANT, evenals bij ROUSSEAU en HUME, voorloopig terug in de *gevoels*functie en de theoretische metaphysica krijgt van nu aan onder HUME's invloed hoe langer zoo meer de positieve beteekenis van een critische theorie inzake de grondslagen en grenzen der mathematische natuurkennis.

Maar de invloed van HUME blijft ook in deze zoogenaamde 'empiristische' phase van KANT's wijsgeerige ontwikkeling een *beperkte*. Zoomin KANT ROUSSEAU kon volgen in diens volstrekte degradeering van het mathematisch wetenschapsideaal, zoo min kon hij de sceptische houding van HUME tegenover de grondslagen van dit wetenschapsideaal langer dan een oogenblik aanvaarden.

Nimmer heeft hij HUME's poging, den grond van het natuurwetenschappelijk causaliteitsoordeel in de associatiewetten van de verbinding onzer opeenvolgende psychische voorstellingen te verleggen, ernstig genomen.

En al spoedig blijkt, hoe KANT aan de theoretische metaphysica de taak gaat stellen, de objectieve algemeen-geldigheid van het

1) t.a.p. S. 159 en S. 155.

mathematisch-natuurwetenschappelijk denken tegenover HUME's sceptische critiek te handhaven, doch tegelijk tegenover de rationalistisch-mathematische metaphysica de beperking van het mathematisch en natuur-causale denken tot de zinnelijke (zijde der) ervaring vast te stellen.

Dezen ontwikkelingsgang van KANT's denken, die tot de beroemde inaugureele oratie van het jaar 1770 reikt, willen wij thans meer gedetailleerd onderzoeken aan de verschillende phasen, welke hij omspant.

Kant's eerste periode: Kant als zelfstandig aanhanger van Leibniz' en Wolff's metaphysica: Primaat van het mathematisch wetenschapsideaal in zijn wetsidee.

Van meetaf was KANT zich bewust van een zekere discrepantie tusschen mathesis en metaphysica in den zin, waarin de laatste door de Leibniz-Wolffiaansche school werd verdedigd. Reeds in zijn geschrift *Physische Monadologie* (1756) had hij het verschil tusschen de metaphysische (de door hem zelve verdedigde Leibniziaansche) en de mathematische opvatting van het ruimte-probleem uiteengezet. En reeds in de verhandeling, waarmede hij zijn intrede als privaat-docent in de philosophie hield, tegelijk zijn eerste metaphysisch geschrift, *de Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755), bestreed hij, in de lijn van CRUSIUS' onderscheiding tusschen '*logischen grond*' en '*Realgrund*', WOLFF's poging het causaliteitsprincipe uit het logisch principium contradictionis af te leiden en verwierp hij het ontologisch bewijs voor het bestaan Gods, dat uit logische gronden tot het werkelijk bestaan van een allervolkomenst wezen besloot.

Beide geschriften dateeren uit KANT's *eerste periode*, waarin hij nog vasthield aan de mogelijkheid van een theoretische metaphysica, die in WOLFF's trant analytisch uit begrippen apriorische kennis van de werkelijkheid wilde verwerven en daarbij ook in de vragen van het persoonlijkheidsideaal zich competent waande. KANT is reeds in deze periode tot het inzicht gekomen, dat de 'meta-

physische' wortel en de oorsprong der realiteit zich niet uit een logische ondenkbaarheid van het tegendeel laten afleiden. Hij verwerpt reeds in dezen tijd LEIBNIZ' en WOLFF's opvatting, dat aan de metaphysische *werkelijkheid* een metaphysisch-logische (inderdaad *mathematisch* bedoelde) *mogelijkheid* ten grondslag ligt.

Het metaphysisch *zijn* kan volgens hem door het logisch denken slechts in het identiteits-oordeel worden *geconstateerd*, maar *niet* uit het principium contradictionis in *zijn noodwendigheid* worden *bewezen*. Vandaar de groote nadruk welke KANT legt op den logischen voorrang van het identiteitsprincipe boven dat der logische tegenspraak.

Kant's tweede periode: methodische grensscheiding tusschen mathesis en metaphysica. Invloed van Newton en het Engelsche psychologisme.

In zijn *tweede periode*, welke de eerste helft der zestiger jaren overspant, hebben deze inzichten zich verscherpt tot een voorloopige grensscheiding tusschen de *methode* der mathesis eenerzijds en die der metaphysica anderzijds.

Het zijn met name de geschriften *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), *Versuch, den Begriff der negativen Gröszen in die Weltweisheit einzuführen* (1763), en *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (1763, gepubl. 1764), welk laatste geschrift het antwoord bevatte op een door de Academie der Wetenschappen te Berlijn uitgeschreven prijsvraag, welke KANT's opvattingen in deze periode karakteriseeren.

In twee punten: de beteekenis der definities en den vorm der bewijzen ziet KANT het onderscheid tusschen mathematische en metaphysische kennismethode. De mathematische definities zijn *synthetisch*, die der metaphysica daarentegen *analytisch*. De mathesis schept zich haar 'Gegenstand' in willekeurige begrippen. Het *zijn*, dat voor haar alleen in aanmerking komt, ontspringt eerst in en uit het mathematisch begrip. Daarom staan voor de mathesis

de definities aan het begin. In de metaphysica daarentegen zijn de begrippen der dingen reeds *gegeven*; zij kan geen nieuwe realiteit denkend scheppend; doch ze kan slechts de begrippen der in de ervaring gegeven concrete feiten en dingen logisch *analyseeren* in hun eenvoudigste elementen, om ze doorzichtig en duidelijk te maken. Daarom kunnen *definities* in de metaphysica niet aan het begin staan, maar ze moeten bijna steeds eerst aan het eind komen. En KANT wijst de metaphysica op de methode der mathematische physica, gelijk ze door NEWTON was geformuleerd: 'Die ächte Methode der Metaphysik ist met derjenigen im Grunde einerlei, die NEWTON in der Naturwissenschaft einführte und die daselbst von so nutzbaren Folgen war.' KANT kiest hiermede ondubbelzinnig partij vóór NEWTON tegen het mathematisch idealisme van LEIBNIZ en WOLFF. Volgens NEWTON vangt de kennis aan bij de verschijnselen, die ons door de zintuigen gegeven zijn; door inductie en analyse moet het wetenschappelijk denken opklimmen tot de oorzaken dezer verschijnselen, welke in de natuurwetten tot uitdrukking komen.

NEWTON's beroemde uitspraak: 'Hypotheses non fingo' hield den eisch in, dat ook de met behulp van het mathematisch denken geformuleerde natuurwetten weder hun laatsten toetssteen in de ervaring hebben te vinden: de oorzaken der verschijnselen kunnen niet worden *uitgedacht*, gelijk LEIBNIZ in zijn 'monaden' meende te kunnen doen. De (zinnelijke) ervaring alleen kan ons de stof der kennis bieden en daarom blijft ook het mathematisch denken, zoo het ons wezenlijk kennis van de werkelijkheid wil verschaffen, aan de grenzen der zinnelijke ervaring(-szijde) gebonden.

Intusschen was in de aanvaarding van deze methode der mathematische natuurwetenschap voor de metaphysica reeds implicite toegegeven, dat de grensscheiding, welke KANT in zijn geschriften van het jaar 1763 tusschen de methode der mathesis en die der wijsbegeerte maakte, geen *definitieve* en *principieele* kon zijn.

Zijn opvatting is slechts deze, dat voor de metaphysica nog de tijd niet gekomen was, de synthetische methode der wiskunde te volgen: Wanneer ons echter 'die Analysis zu deutlich und aus-

fährlich verstandenen Begriffen verholfen haben wird, wird die Synthesis der einfachsten Erkenntnissen die zusammengesetzten, wie in der Mathematik, unterordnen können', schrijft KANT in zijn *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral*.[1)]

M.a.w. KANT's standpunt in dezen tijd is nog dat der Engelsche en Fransche 'Aufklärung'. Het wetenschapsideaal - niet in den abstract-mathematischen, deductieven zin van DESCARTES, maar in den mathematisch-physicalen zin, waarin het door NEWTON was geformuleerd - heeft nog, althans goeddeels, het primaat in KANT's denken, gelijk ook de andere geschriften uit deze periode bewijzen. Het was dit wetenschapsideaal, dat hem reeds in zijn eerste metaphysisch geschrift de wilsvrijheid deed verwerpen, en dat daarin zijn suprematie over het persoonlijkheidsideaal in KANT's denken geldend maakte.

De breuk tusschen de metaphysica van het wetenschapsideaal en de moraal-philosophie in deze periode van Kant's denken.

En toch begint in deze periode onder invloed van het Engelsche psychologisme zich reeds een breuk te voltrekken tusschen de theoretische metaphysica van het wetenschapsideaal en de moraalphilosophie.

In het aangehaalde geschrift over de duidelijkheid der grondprincipes van de natuurlijke theologie en moraal openbaart zich deze breuk hierin, dat KANT een scherp onderscheid maakt tusschen het *kenvermogen*, waardoor wij instaat zijn, het *ware* 'voor te stellen', en het vermogen het *goede* te onderscheiden, dat hij met SHAFTESBURY, HUTCHESON en HUME in het *moreel gevoel* zoekt: 'Es ist ein Geschäfte des Verstandes, den zusammengesetzten und verworrenen Begriff des Guten auf zu lösen und deutlich zu machen' schrijft KANT, 'indem er zeigt, wie er aus einfachern Empfindungen des Guten entspringe. Allein ist dieses einmal einfach, so ist das Urteil: dieses ist gut, völlig unerweislich und eine un-

1) W.W. Bnd. IV S. 299 (Slot der 'Zweite Betrachtung').

mittelbare Wirkung von dem Bewusztsein des Gefühls der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes.'[1)]

Daarom zijn de eerste principia der 'theologia naturalis' voor de grootste wijsgeerige evidentie vatbaar, inzooverre zij, gelijk bv. het principe, dat aan alle mogelijk bestaan een absoluut existeerend, allervolkomenst Opperwezen moet ten grondslag liggen, of het principe van de alomtegenwoordigheid van dit wezen, *metaphysische ken-principes* zijn. Daarentegen zijn de eerste principes dezer theologie voorzoover zij God's *vrijheid* in het handelen, zijn gerechtigheid en goedheid betreffen, slechts voor een *moreele zekerheid* vatbaar, evenals alle grondbeginselen der moraal in het algemeen.

Wij zien hieruit, hoe KANT in de moraal-philosophie de banen der psychologistische gevoelsphilosophie is ingeslagen, gelijk ook blijkt uit zijn *Beobachtungen über das Gefühl des schönen und Erhabenen* (gepubl. in 1764), waar de moraal op het voetspoor van SHAFTESBURY *psychologisch-aesthetisch* wordt gefundeerd in het 'Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur.'

Een eerste, nog niet radicale grensscheiding tusschen het wetenschapsideaal en het nog psychologistisch gevat persoonlijkheidsideaal begint zich reeds in dezen tijd in KANT's denken te voltrekken.

Waar nu de theoretische metaphysica in deze phase door KANT aan de mathematische natuurwetenschap wordt georiënteerd, gaat hij ook scherper de tegenstelling onderzoeken tusschen de laatste en de logicistisch-mathematische methode van CHR. WOLFF, die door bloote begripsanalyse meende apriorische kennis van de realiteit en hare causale relaties te kunnen verwerven.

Invloed van Crusius.

Met een waren critischen furor worden thans de voortdurende verwarringen tusschen *logische* en *reëele* standen van zaken in de heerschende logicistische metaphysica geanalyseerd. En daarbij

1) W.W. Bnd IV S. 311 (Vierte Betrachtung § 22).

is het weder vooral CRUSIUS' principieele onderscheiding tusschen '*logischen kengrond*' en '*zijnsgrond*', welke door KANT aan dit critisch onderzoek wordt ten grondslag gelegd.

Het was toch in Duitschland vooral CHR. AUG. CRUSIUS (1715-1775) geweest, die op het voetspoor van zijn leermeester RÜDIGER, maar met veel deugdelijker middelen, de geometrische methode in de metaphysica bestreden had en de materieele kennisprincipes op de zinnelijke (zijde der) ervaring had betrokken. Hij had op deze gronden ook de monadologie bestreden met het bekende, sindsdien veel gebruikte argument, dat wanneer, gelijk LEIBNIZ leerde, het wezen van elke monade hierin zou bestaan, dat zij alle andere zich voorstelt, van het wezen van *geen enkele* monade een absoluut begrip is gegeven. Waar echter niets absoluuts is, daar is het ook tegenstrijdig iets *betrekkelijks* aan te nemen.'[1)]

De noodwendige relaties kunnen met andere woorden niet verabsoluteerd worden.

De invloed van CRUSIUS' tegenstelling tusschen kengronden en zijnsgronden, met de nadere onderscheiding van deze laatste in *causale* en bloote *existentiegronden* waardoor tegelijk de physicale van de mathematische gronden werden onderscheiden, was inderdaad van groote beteekenis in de verdere ontwikkeling der Duitsche philosophie.

Figuren als LAMBERT en MENDELSSOHN hebben haar verder doorgevoerd en SCHOPENHAUER's geschrift *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* is een vrijwel getrouwe reproductie van CRUSIUS' schema.

KANT heeft dan ook in zijn genoemd geschrift de groote beteekenis van dit schema erkend en er ruimschoots gebruik van gemaakt. Negatief en positief, zoo betoogt KANT in zijn *Versuch den Begriff der negativen Gröszen in die Weltweisheit einzuführen*, hebben in de physica een geheel andere beteekenis dan in de logica en de mathesis. De wederzijdsche opheffing van physische bepalingen (krachten) leidt tot rust, die van logische bepalingen

1) *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden* (3e Aufl. 1745) § 432.

daarentegen tot een logische contradictie en daarmede tot een logisch niets.[1)]

Derde periode: De overheerschende invloed van Hume en Rousseau. Volledige emancipeering van het persoonlijkheidsideaal uit de metaphysica van het wetenschapsideaal.

De volgende periode in de ontwikkeling van zijn denken, brengt KANT dan, gelijk wel het eerst ALOIS RIEHL overtuigend heeft aangetoond.[2)] korten tijd in de onmiddellijke nabijheid van HUME's scepticisme ten aanzien van de grondslagen van het mathematischphysicale wetenschapsideaal en tegelijk, onder ROUSSEAU's invloed, tot een radicale emancipeering van het persoonlijkheidsideaal uit zijn omklemming door de theoretische metaphysica.

Deze phase in KANT's evolutie vindt haar beste uitdrukking in het reeds genoemde geschrift *Träume eines Geistersehers*.

In dezen tijd (tusschen 1764 en 1766) valt de invoering van het onderscheid tusschen *analytische* oordeelen, die aan het begrip van het taalkundig subject in het oordeel geen praedicaat zouden toevoegen, dat niet reeds in dit subjectsbegrip vervat is, en *synthetische oordeelen*, die aan den inhoud van dit subjectsbegrip wel een nieuwe bepaling zouden geven. Deze onderscheiding, welke aan de geheele *Kritik der reinen Vernunft* ten grondslag zou worden gelegd, was in het geschrift over de 'negativen Gröszen' (1763) nog niet ingevoerd.[3)] Hier werd wel de synthetische methode der *mathematische begripsvorming* tegenover de analytische der metaphysica gesteld, maar onder 'synthetisch' werd hier slechts verstaan, dat de mathesis in haar begrippen haar 'Gegenstand' zelve schept. De mathematische oordeelen, die slechts den in de definities gegeven inhoud ontwikkelen, worden hier echter nog als blootlogische gevat. Thans wordt echter de onderscheiding *in een nieuwen zin* op de *oordeelen* toegepast. Voorshands weet KANT in HUME's lijn geen andere oplossing te vinden, dan alle syn-

1) *Versuch den Begriff* etc. 1e Abschn. (W.W. Bnd IV) S. 239.
2) RIEHL *Der phil. Kritizismus* I (3e Aufl.) S. 306 ff.
3) Zie CASSIRER. *Erkenntnisproblem* II, 612 f.

thetische oordeelen op de zinnelijke zijde der ervaring terug te voeren en ze dus alle gelijkelijk als 'empirische oordeelen' te kwalificeeren.[1] Daarmede heeft een oogenblik inderdaad de scepsis aan de 'algemeen-geldige grondslagen' van de mathematische physica de overhand gekregen.

Het physicale causaliteitsprincipe bezit als 'synthetisch oordeel' geen algemeengeldigheid en noodwendigheid. De 'algemeenheid', welke wij eraan toekennen, berust op een 'generaliseering' van de zinnelijke waarneming van de opeenvolging van oorzaken en gevolgen.

Doch dit psychologistisch standpunt wordt bijna onmiddellijk daarop verlaten, wanneer KANT overweegt, dat de mathematische oordeelen als 'synthetische' een apriorische algemeengeldigheid moeten bezitten, welke niet in de zinnelijkheid kan zijn gegrond, en dat de scepsis tegenover de grondslagen der mathematische natuurwetenschap in de eerste plaats die der mathesis zou treffen.[2]

Van nu aan dringt zich de vraag op, of niet in alle synthetische oordeelen *apriorische vorm-principes* besloten liggen, die zelve een synthetisch karakter bezitten en alle mathematische en natuurwetenschappelijke kennis fundeeren, ja alle ervaring eerst mogelijk maken.

De overgangsphase in Kant's denken tot 1770.

De zeer gecompliceerde ontwikkelingsgang, welke van nu aan KANT's denken neemt, kan alleen uit het door ERDMANN gepubliceerde philosophisch dagboek van KANT *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, aangevuld door de door REICKE en later door THEODOR HAERING uitgegeven '*losse aanteekeningen*' van KANT uit de Duisburgsche nalatenschap eenigermate worden gereconstrueerd.[3] Ofschoon iedere reconstructie, gelet op het spaarzamelijk

1) Vgl. *Reflexionen* (ERDM.) 292 en 500 bij CASSIRER II, 614.
2) *Reflexionen* 496.
3) Ik heb de 'Reflexionen' niet zelf kunnen raadplegen en citeer deze uit CASSIRER, *Erkenntnisproblem II*.

materiaal, dat daartoe ter beschikking staat, een hypothetisch moment blijft behouden.

Uit het bedoelde bronnen-materiaal blijkt, dat thans in de eerste plaats het *probleem i.z. de verhouding van ruimte en tijd tot de werkelijke dingen* in het centrum van KANT's belangstelling komt te staan. In een geschrift van het jaar 1768 *Vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* verdedigt KANT NEWTON's en EULER's mathematische leer van de 'absolute zuivere ruimte' tegenover LEIBNIZ' opvatting, volgens welke de ruimte niets is dan een apriorische 'ordre des coéxistences possibles', een apriorisch relatiebegrip. Aan de incongruente symmetrische figuren toont KANT aan, dat twee dingen in de ordening hunner deelen volkomen gelijk kunnen zijn, zonder dat zij ruimtelijk elkander kunnen dekken. De ruimte kan dus niet het product zijn van de betrekkingen der materie-deelen tegenover elkander, maar is veeleer de voorwaarde voor de betrekkingen der lichamelijke dingen tot elkander.

Het ging KANT in dit geschrift uitsluitend om de beteekenis van NEWTON's en EULER's leer voor de geometrie en de mathematische natuurwetenschap; nergens toont hij hier de metaphysische speculatie, welke NEWTON aan zijn theorie van de absolute ruimte als *sensorium Dei* vastknoopte, voor zijn rekening te nemen.

Aan het slot van zijn geschrift maakt hij slechts opmerkzaam op de moeilijkheden, welke het begrip van de absolute ruimte omgeven 'wenn man seine Realität, welche dem inneren Sinne anschauend genug ist, durch Vernunftideen fassen will: 'Aber diese Beschwerlichkeit', zoo besluit KANT 'zeigt sich allerwärts, wenn man über die ersten *data* unserer Erkenntnis noch philosophieren will, aber sie ist niemals so entscheidend als diejenige, welche sich hervortut, wenn die Folgen eines angenommenen Begriffs der augenscheinlichsten Erfahrung widersprechen'.[1)]

Alzoo, KANT snijdt hier uitdrukkelijk de metaphysische wending

1) *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (W.W. Bnd IV) S. 325.

van NEWTON's leer af, om zich alleen aan de data der *ervaring* te houden.

Het probleem der mathematische antinomieën. Leibniz' en Newton's opvatting van ruimte en tijd.

Intusschen zouden juist de metaphysische moeilijkheden van deze ruimte-opvatting voor KANT's verdere ontwikkeling van ontzaggelijke beteekenis worden. De doordenking immers van het probleem in zake de verhouding van de 'absolute ruimte en tijd' tot het universum der lichamelijke dingen voerde hem tot de ontdekking der *mathematische antinomieën der actueele oneindigheid*, welke in het centrale deel van de *Kritik der reinen Vernunft* zulk een rol zouden spelen en waarop wij later vanzelf terugkomen.

Daardoor overtuigde KANT zich tenslotte, dat ruimte en tijd geen absolute realiteiten in NEWTON's en EULER's zin kunnen zijn en recipieerde hij LEIBNIZ' leer, die ze tot *apriorische vormen van het zuivere denken* had geproclameerd, tot 'notiones' of 'conceptus intellectus puri', welke wij echter ons eerst naar aanleiding van onze zinnelijke gewaarwording van lichamelijke dingen helder bewust worden.[1)]

Want midden in zijn peinzen over de juiste verhouding tusschen zinnelijkheid en verstand in de kennis was het juist in dezen tijd bekend geworden kennistheoretisch hoofdwerk van LEIBNIZ, de beroemde *Nouveaux essais sur l'entendement humain* verschenen. Hier behandelde LEIBNIZ hetzelfde probleem en had, gelijk wij vroeger zagen, de oplossing hierin gezocht, dat de ervaringsinhouden reeds virtueel in zich bevatten de apriorische begrippen van het mathematisch-metaphysisch denken, die niet uit de zinnelijke elementen der voorstelling zijn ontsprongen, maar een oorspronkelijk nog donker en onbewust bezit van den geest zijn, waarvan zich de laatste in de heldere begripsapperceptie, zij 't al door bemiddeling van de zinnelijke ervaring, bewust wordt.

1) Dat hier niet aan een inwerking van LEIBNIZ van buiten af, maar via de innerlijke ontwikkeling van KANT's *eigen* denken moet worden gedacht, is door het nieuwere KANT-onderzoek tegenover de oudere opvatting wel zeer aannemelijk gemaakt.

Maar LEIBNIZ had zijn kennistheorie een metaphysische wending gegeven. De apriorische verstandsbegrippen doen ons de ‘eeuwige waarheden’, de metaphysische wetsorde van den kosmos kennen; zij onthullen ons de wetten van het ‘noumenon’, van de ‘Dinge an sich’, terwijl de zinnelijke ervaring als lagere kennisfunctie ons slechts de *phaenomena*, de zinnelijke verschijningswereld, doet kennen, waarin slechts ‘toevallige waarheden’ gelden.

Ofschoon KANT nu aanvankelijk LEIBNIZ' leer van de scheppende apriorische verstandsbegrippen aanvaardde, kon hij hare metaphysisch-mathematische wending niet meer waardeeren. In het systeem van de apriorische verstandsbegrippen, dat hij reeds thans, schoon nog niet naar een bepaald methodisch gezichtspunt, ontworpen had, fungeerden aanvankelijk ruimte en tijd naast de begrippen van werkelijkheid, mogelijkheid en noodwendigheid, van den grond, van eenheid en veelheid, van deel, alheid en niets, van het samengestelde en het eenvoudige, van verandering en beweging, substantie en accidentie, van kracht en activiteit. In de *Reflexion* 513, welke tusschen 1768 en 1769 is neergeschreven, rekent Kant al deze begrippen tot de eigenlijke *ontologie*, welke zich tot de overige wijsbegeerte zou verhouden als de *mathesis pura* tot de *mathesis applicata*.[1)] Doch hierbij kon KANT niet blijven staan. *Het was, gelijk wij zullen zien, de doorwerking van het persoonlijkheids- ideaal in zijn denken, dat hem verder dreef*.

§ 3 - De verdere ontwikkeling van het conflict en het ontstaan van de eigenlijk criticistische wijsbegeerte

De scheiding van verstand en zinnelijkheid in de inaugureele oratie van 1770.

Eerst na lang nadenken kwam KANT, gelijk hij zelf in zijn *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* heeft verklaard, tot een algeheele scheiding tusschen ruimte en tijd als synthetische apriorische vormen der zinnelijke aanschouwing en de apriorische zuivere verstandsbegrippen. Deze scheiding is voltrokken in de

1) CASSIRER II, 623/4.

inaugureele oratie, waarmede hij in 1770 het professoraat te Königsberg aanvaardde: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, ook al is KANT's terminologie nog weifelend, inzooverre ruimte en tijd nu eens 'conceptus singulares', dan weer 'intuitus singulares puri' worden genoemd.[1)] Met den term 'conceptus singularis' bedoelde KANT ruimte en tijd te stellen tegenover de door abstractie gewonnen 'conceptus universales' of soortbegrippen: er bestaat slechts één ruimte en slechts één tijd, welke alle begrensde ruimten, resp. alle eindige tijdsruimten als *deelen* omvat. Deze opvatting is ongewijzigd overgegaan in de 'Transzcendentale Ästhetik' van de '*Kritik der reinen Vernunft*'.

De diepere grond voor deze nieuwe opvatting van ruimte en tijd, waarmede het kapittel der *transszendentale Ästhetik* uit de 'Critiek der zuivere Rede' reeds in al zijn grondtrekken was gegeven, is slechts te zoeken in de reactie van de geleidelijk bij KANT rijpende nieuwe conceptie van het persoonlijkheidsideaal tegen de theoretische metaphysica. Zoolang immers ruimte en tijd onder de scheppende apriorische verstandsbegrippen werden gerekend, dreigde voortdurend het gevaar, dat de verhoudingen, welke tusschen de ruimtelijke dingen worden ontdekt, onmiddellijk op de 'mundus intelligibilis' worden overgedragen en in het rijk van het persoonlijkheidsideaal opnieuw de scepter aan het mathematisch wetenschapsideaal ten deel valt.

Moraal en religie, het rijk der souvereine persoonlijkheid, mogen

1) *De mundi sensibilis* etc. (W.W. Bnd IV), Sectio II § 12, S. 343: 'Intuitus autem purus (humanus) non est conceptus universalis s. logicus, *sub quo*, sed singularis, *in quo* sensibilia quaelibet cogitantur, ideoque continet conceptus spatii et temporis.'
CASSIRER II, 626/7, meent, dat de opvatting van tijd en ruimte als 'conceptus singulares' bij KANT zou zijn voorafgegaan aan hare opvatting als 'aanschouwingsvormen'. Hij haalt in dit verband uitsluitend 'Reflexionen' uit den tijd tusschen 1768 en 1769 aan, doch heeft blijkbaar over het hoofd gezien, dat ook de inaugureele oratie, waarin de 'vormen der zuivere zinnelijkheid' reeds ten scherpste van de 'zuivere synthetische verstandsbegrippen' gescheiden zijn, ruimte en tijd nog af en toe als 'conceptus singulares' qualificeert.

echter niet meer in de vormen der natuur-ervaring worden gedacht. En juist daarom moet de metaphysica van de intelligibele wereld streng buiten het domein der natuurwetenschap worden gebannen.

De beteekenis der inaugureele oratie van 1770 ligt dus vooral in de scherpe scheiding tusschen het kennisgebied der zinnelijkheid en de intelligibele wereld, met erkenning van de apriorische synthetische vormen van zinnelijkheid en verstand. KANT noemt deze scheiding het voornaamste methodisch grondprincipe der metaphysica.[1)]

Reeds in de *Träume eines Geistersehers* had KANT de scheiding tusschen het gebied der natuur-ervaring en dat van moraal en religie gemaakt en het persoonlijkheidsideaal aan de suprematie van het natuurwetenschappelijk denken onttrokken. Buiten het gebied der zinnelijke ervaring, zoo leerde hij hier, is geen wetenschappelijk oordeel mogelijk. De theoretische metaphysica, die zulks toch beproeft, vervalt in speculatieve mystiek; zij tracht de geestenwereld in de vormen der zinnelijkheid te vatten. De waarde der persoonlijkheid hangt niet af van het wetenschappelijk denken. Maar in dezen tijd stond Kant nog op het standpunt der gevoelsreligie en der gevoelsmoraal, gelijk ze door ROUSSEAU en het Engelsche psychologisme was verdedigd.

De ontwikkeling van Kant's nieuwe conceptie van het persoonlijkheidsideaal. Het vroegere optimisme maakt plaats voor een radicaal pessimisme ten aanzien van de zinnelijke natuur van den mensch.

Naarmate zich intusschen KANT nu meer in de tegenstelling tusschen zinnelijkheid en rede verdiepte, was in hem de nieuwe conceptie van het humanistisch persoonlijkheidsideaal gerijpt. De tegenstelling neemt, gelijk WINDELBAND in het licht heeft gesteld, een *waardekarakter* aan. Het groeiend rigoristisch wantrouwen

1) *De mundi sensibilis* etc. Sectio V, § 24 (S. 359): 'Omnis metaphysicae circa sensitiva atque intellectualia methodus ad hoc potissimum praeceptum redit: sollicite cavendum esse, *ne principia sensitivae cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant*'.

tegen de zinnelijke menschen-natuur, waarin naast ROUSSEAU's invloed de piëtistische motieven uit KANT's jeugd doorwerkten, snijdt de mogelijkheid af de waarde der persoonlijkheid nog langer *in de door* KANT *slechts zinnelijk gevatte gevoelsfunctie te zoeken*.

Daarmede is ook de optimistische levens- en wereldbeschouwing, welke KANT in zijn eerste periode geheel in den trant van LEIBNIZ' *Theodicee*, had verdedigd in zijn *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* (1759),[1] definitief vaarwel gezegd. De onmogelijkheid, waarin KANT's geleidelijk rijpende dualistische wetsidee hem bracht, om zijn nieuwe conceptie van het persoonlijkheidsideaal in de idee van de normatieve autonome vrijheid te rijmen met de zinnelijke natuur van den mensch, doet hem overgaan tot een pessimistische beschouwing van deze natuur, welke in zijn criticistische philosophie der religie haar neerslag zou vinden in zijn leer van het 'Radikal-böse' in den mensch.

En wanneer het zinnelijk driftenleven van den mensch de ware tegenstelling tot zijn redelijk-zedelijke menschen-natuur vormde, dan kon ook de zinnelijke ervaringskennis niet een kennis van het ware wezen der dingen geven.

De 'natuur' is als eenig ervaarbare werkelijkheid voor KANT tot *mundus sensibilis* gedegradeerd. Deze mundus sensibilis omvat bij KANT zoowel de uitwendige als de inwendige ervaring in den zin van het Engelsche psychologisme.[2] De ruimte wordt als synthetische vorm van den 'äuszeren Sinn', de tijd als synthetische vorm van den 'inneren Sinn' gevat. Beide, tijd en ruimte, zijn reeds als noodwendige transcendentale voorwaarden voor alle zinnelijke ervaring erkend, als algemeengeldige *subjectieve* 'Bedingungen'

1) W.W. Bnd IV S. 73 ff.: Het is de metaphysica van het Leibniziaansche wetenschapsideaal, die KANT hier (S. 81/2) doet schrijven: '.....ich bin..... erfreut, mich als einen Bürger in einer Welt zu sehen, die nicht besser möglich war.' De mensch fungeert hier als lid van een kosmos, die in haar totaliteit de best mogelijke is!

2) *De mundi sensibilis etc.* Sectio II § 12 (S. 343): 'Phaenomena recensentur et exponuntur, *primo* sensus externi in P h y s i c a , *deinde* sensus interni in P h y c h o l o g i a empirica.'

onzer zinnelijkheid, waarin het materiaal onzer zinnelijke indrukken apriorisch wetmatig geordend is.[1)]

Maar deze geheele 'mundus sensibilis' openbaart ons slechts het phaenomenon, de verschijningswijze der 'Dinge an sich', welke laatste principieel buiten het gebied der ervaring vallen. Ook de mathesis en de mathematische natuurwetenschap, het oer-domein van het wetenschapsideaal in zijn Cartesiaansche opvatting, zijn daarmede principieel tot het phaenomenon beperkt. Daarmede is NEWTON's ruimte-metaphysica, welke de ruimte tot 'sensorium Dei' verhief, bij den wortel afgesneden.

De mathesis geeft ons algemeen-geldige apriorische kennis van ruimte en tijd als de apriorische structuur-vormen der zinnelijkheid, dat is slechts van de apriorische vormen der verschijningswereld.

Met behulp van de aldus in haar algemeen-geldigheid gewaarborgde mathesis, tracht KANT in zijn inaugurale oratie nu ook de grondslagen der mathematische natuurwetenschap tegen HUME's psychologistische critiek te handhaven.

Hij aanvaardde in NEWTON's lijn de opvatting van de lichamelijke dingen als *ruimte-vulling* (een grondig onjuiste opvatting, gelijk wij in Boek II zullen zien). De lichamelijke dingen zijn slechts in den apriorischen aanschouwingsvorm der ruimte mogelijk. Alzoo is deze apriorische vorm onzer zinnelijkheid tegelijk de apriorische structuur-wet der geheele ervaarbare wereld der dingen.

Het verstand wordt in de schepping van de mathematische theorie van de wereld der verschijnselen door KANT nog tot de *usus logicus*, tot de formeele analyse der in tijd en ruimte gegeven verschijnselen, beperkt.[2)]

1) *De mundi sensibilis etc.* Sectio III § 14, 5: *Tempus non est obiectivum aliquid et reale*..... sed subiectiva condicio per naturam mentis humanae necessaria, quaelibet sensibilia certa lege sibi coordinandi, et *intuitus purus*.' Op overeenkomstige wijze wordt de ruimte gequalificeerd, ib. § 15. D.

2) *De mundi sensibilis* etc. aangeh. uitg. Sectio V § 23: '*Usus* autem *intellectus* in talibus scientiis, quarum tam conceptus primitivi quam axiomata sensitivo intuitu dantur, non est nisi *logicus* h.e. per quem tantum cognitiones sibi invicem subordinamus quoad universalitatem conformiter principio contradictionis, phaenomena phaenomenis generalioribus, consectaria intuitus puri axiomatibus intuitivis.'

Daarnaast wordt echter voor het verstand nog een *usus realis* gepostuleerd. De synthetische apriorische verstandsbegrippen worden op den 'mundus intelligibilis' betrokken, en deze intelligibele wereld wordt door KANT nog wel is waar als die der 'Dinge an sich' gevat, maar reeds in de inaugurale oratie van het jaar 1770 blijkt, dat zulks niet een terugval beteekende in de speculatieve Leibniziaansche metaphysica, gelijk WINDELBAND aanneemt.[1] *De nieuwe conceptie van het humanistisch persoonlijkheidsideaal* belichaamt zich thans in de idee van het 'Ding an sich', voorzoover dit laatste althans tot voorwerp der metaphysica wordt! Onze 'reine Wille', onze autonome, bloot door den vorm der zedelijke wetgeving bepaalde, wil is zelve 'een voorbeeld van een idee der vrijheid, van een intelligibele substantie en wel daardoor, dat hij gevolgen, die zich in de ervaring laten geven, aan boven-empirische bepalingsgronden bindt.'[2]

In Sectio II, § 9 van de inaugureele oratie kent KANT aan de metaphysica een dubbele taak toe nl. een *elenctische* en een *dogmatische*. In het eerste opzicht heeft zij alle zinnelijke begrippen uit het gebied der noumena te weren; in het tweede opzicht heeft zij alle - de zinnelijke ervaring te bovengaande - principes van het zuivere verstand slechts op één ding te richten nl. de *perfectio noumenon*, de boven-zinnelijke volkomenheid; en deze volkomenheid wordt, als 'volmaaktheid Gods', tot een principe der theoretische kennis, en als 'perfectio moralis', als 'zedelijke volkomenheid', tot principe voor het handelen. De kennis uit zuivere verstandsbegrippen is echter slechts een 'cognitio symbolica'.

De uitdrukking 'symbolische kennis' is ontleend aan LEIBNIZ' geschrift *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* van 1684, waarin deze denker de Cartesiaansche criteria voor de klaarheid en duidelijkheid der kennis verder ontwikkelde. Onder 'cognitio

1) *Gesch. der neueren Phil.* II (4e Aufl.) S. 39.
2) Vgl. CASSIRER II, 635. In 'Reflexion' 1156 en 1157 wordt 'die Regel der Freiheit a priori in einer Welt überhaupt' uitdrukkelijk de 'forma mundi intelligibilis' genoemd.

symbolica' in tegenstelling tot de 'cognitio intuitiva' verstond LEIBNIZ een 'cognitio caeca', waarbij wij, *bij gemis aan inzicht in het totale karakter van den 'Gegenstand'*, afkortende teekens in plaats van de 'Gegenstände' zelve te hulp nemen, waardoor wij nochtans, gelijk in de mathesis, een *adaequate* kennis kunnen verkrijgen.

Wanneer nu echter Kant deze opvatting van de 'cognitio symbolica' op de zuivere verstandsbegrippen toepast en daarmede aan de theoretische metaphysica alle intuitieve, adaequate kennis ontzegt, dan kiest hij diametraal positie tegen LEIBNIZ' opvatting van de intuitieve metaphysische kennis uit zuivere eenvoudige verstandsbegrippen.

KANT bestrijdt ten sterkste de opvatting van LEIBNIZ en WOLFF, dat de zinnelijke kennis slechts een 'cognitio confusa', een *verwarde*, de kennis uit eenvoudige zuivere begrippen daarentegen een *klare* en *onderscheiden* kennis zou zijn.

'Es ist so weit gefehlt, dasz die sinnlichen Anschauungen von Raum und Zeit sollten verworrenen Vorstellungen sein, dasz sie vielmehr die deutlichsten Erkenntnisse unter alle, nämlich die mathematischen verschaffen', schrijft KANT in 'Reflexion' 414.

De opvatting van de metaphysische kennis als een bloot-symbolische levert reeds het voorspel op de ideeënleer uit KANT's critischen tijd. Gelijk ons de 'Reflexionen' uit dezen tijd bevestigen. 'Der *mundus intelligibilis*,' zoo heet het in een dezer 'Reflexionen', 'als ein Gegenstand der Anschauung ist eine blosze unbestimmte Idee; aber als ein Gegenstand des praktischen Verhältnisses unserer Intelligenz zu Intelligenzen der Welt überhaupt und Gott als das praktische Urwesen derselben, ist er ein wahrer Begriff und bestimmte Idee: civitas Dei'.[1)]

In de *Reflexionen* van dezen tijd wordt dan ook de *mundus intelligibilis* kortweg met de *mundus moralis* geidentificeerd en ook de gods-idee wordt als het 'practische oerwezen' gekwalificeerd. De vereenzelviging in de aangehaalde 'Reflexion' (no. 1162) van den mundus intelligibilis met de idee der 'civitas Dei' is onge-

1) CASSIRER t.a.p.

twijfeld formeel aan LEIBNIZ ontleend.[1] Maar LEIBNIZ' God was tenslotte de vergoddelijking van het mathematisch denken, de slothypostase van het mathematisch wetenschaps-ideaal. In KANT's godsidee komt echter reeds in deze phase het moralistisch persoonlijkheidsideaal der boven-theoretische, practische vrijheid en souvereine zelf-bepaling tot uitdrukking.

De nieuwe conceptie van het persoonlijkheidsideaal als □π□□εστς in den overgang naar het criticistisch standpunt.

En eerst vanuit deze nieuwe conceptie van het persoonlijkheidsideaal laat zich de laatste phase in KANT's ontwikkeling, het ontstaan van de eigenlijke criticistische philosophie, verstaan.

De idee der autonome zelfbepaling der persoonlijkheid wordt tot *ὑπόϑεστς* ook voor de theoretische kennis.

De ontdekking van de antinomieën der theoretische metaphysica moge KANT, naar diens eigen getuigenis, uit zijn 'dogmatische sluimering' hebben gewekt,[2] deze *theoretische* ontdekking kon toch inderdaad niet de *diepere grond*, maar alleen de *aanleiding* zijn geweest tot den overgang naar het criticistisch idealisme. De eigenlijke grond is van *religieuzen* aard.

Is eenmaal het persoonlijkheidsideaal als *grondlegging* van het wetenschapsideaal erkend, dan is ook de weg vrijgekomen voor *de proclameering van de autonomie der theoretische denkfunctie* tegenover alle empirische bepalingen van de zijde der bloot receptieve, der bloot ontvangende zinnelijkheid. De *spontaniteit* van de denkfunctie wint tegenover de *receptiviteit* der zinnelijkheid een nieuwen zin! De souvereine waarde der persoonlijkheid kan zich in de spontaniteit van het 'verstand' slechts uitdrukken, wanneer dit verstand zelve in zijn apriorisch-synthetische functies tot wetgever der natuur wordt verheven.

Van de critische wending, welke KANT's denken in deze richting neemt, legt zijn beroemde brief aan MARKUS HERZ van 21 Februari 1772 de eerste klare getuigenis af.

1) CASSIRER II, 635.
2) KANT's brief aan GARVE van 21 Sept. 1798. Vgl. hierover RIEHL a.w. I, 351.

Tot nu toe was het probleem i.z. de verhouding van het theoretisch denken tot de realiteit door KANT slechts van de metaphysische zijde aangevat. De inaugureele oratie van 1770 was blijven staan bij de scherpe grensscheiding tusschen *mundus visibilis* en *mundus intelligibilis* en had de *usus realis* van het 'verstand' met zijn synthetische categorieën op den metaphysischen wortel der werkelijkheid, op het 'Ding an sich' betrokken.

Thans echter stelt KANT het probleem i.z. de verhouding van verstand en werkelijkheid met betrekking tot de in de 'apriorische aanschouwingsvormen', ruimte en tijd, geordende 'zinnelijke ervaringswereld'.

Heeft het verstand niet een 'usus realis' in de apriorische grondlegging van den 'mundus visibilis'?

Van nu aan concentreert zich KANT's aandacht op het probleem van de apriorische synthesis, waardoor naar zijn meening de ervaringswereld eerst als een algemeen-geldig *geordende* kosmos wordt geconstitueerd. Algemeen-geldige ervaring wordt voor KANT identiek met den 'Gegenstand' der theoretische kennis, en 'Gegenstand' wordt identiek met 'objectiviteit'.

In zijn brief aan HERZ schrijft KANT, dat de sleutel van het geheele geheim der metaphysica is te vinden in de vraag: 'auf welchem Grunde beruht die Beziehung des jenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?'

De 'Gegenstand' moge ons door onze zinnen *gegeven* worden, hij verschijnt hier toch slechts als een chaotische, nog ongeordende ervaringsmaterie, een bont door-elkander van zinnelijke indrukken, binnen de apriorische aanschouwingsvormen van ruimte en tijd, in welke laatste reeds een eerste synthetische ordening heeft plaats gevonden..

Al onze voorstellingen van dingen in de buitenwereld zijn inderdaad synthesen van ons bewustzijn, waardoor wij een gegeven zinnelijke menigvuldigheid, geordend in de aanschouwingsvormen van ruimte en tijd, onder de eenheid van het begrip brengen. De algemeen-geldigheid en noodwendigheid dezer synthesen kan nim-

mer in de psychische associatiewetten van onze voorstellingsactiviteit worden gezocht, doch kan slechts haar oorsprong nemen uit de apriorische functie van het zuivere, niet door de zinnelijkheid *bepaalde*, maar omgekeerd het zinnelijk gegevene op algemeengeldige wijze *bepalende* verstand met zijn synthetische categorieën. Het is het verstand in zijn 'reine, unbedingte' apriorische structuur, dat den 'Gegenstand' synthetisch constitueert, dat zijn categorieën in de zinnelijke ervaring *realiseert*.

Juist in de, den 'Gegenstand' constitueerende, zuivere verstandsbegrippen openbaart zich de *spontaniteit* van het verstand tegenover de bloot *receptieve zinnelijkheid*.

De *grond*, waarom wij terecht aannemen, dat de dingen in de 'ervaringswerkelijkheid' zich naar deze begrippen en hun verbindingen richten, is deze, dat ons verstand zelve den *apriorischen vorm* van den 'Gegenstand' constitueert, terwijl alleen de *zinnelijke materie* ons in de apriorische aanschouwingsvormen gegeven wordt.

In den bovenaangehaalden brief aan MARKUS HERZ heeft KANT inderdaad het probleem der criticistische philosophie reeds scherp geformuleerd. Voor het eerst wordt hier het program van de *transcendentale analytica* in scherpe onderscheiding van de traditioneele *formeele logica* ontwikkeld en wordt voor de wijsbegeerte der apriorische kennis de naam 'transcendentale philosophie' ingevoerd.

In de 'transcendentale analytica' wilde KANT het systeem ontdekken van alle synthetische functies van het 'reine Verstand', welke apriorisch op 'den Gegenstand der Erfahrung' betrokken zijn.

Was deze taak volbracht, dan was naar KANT's meening de sleutel gevonden tot oplossing van het probleem, dat hij later als de centrale vraag van zijn eerste critisch hoofdwerk *Kritik der reinen Vernunft* (1781) zou formuleeren: 'Hoe zijn synthetische oordeelen a-priori mogelijk?'

Het duurde intusschen nog negen volle jaren, vóór KANT in staat was, het uitgewerkte systeem van zijn 'Critiek der zuivere rede' aan de wetenschappelijke wereld voor te leggen.

Niet de ontdekking van het systeem der ‘transcendentale categorieën’ op zich zelve kan deze groote vertraging hebben veroorzaakt. Het principe van wat in de *Kritik der reinen Vernunft* de ‘metaphysische deductie’ dezer categorieën wordt genoemd, had KANT reeds spoedig gevonden, nl. dat zij alle gefundeerd zijn in de logische oordeelsfuncties, zoodat zij uit de vier klassen dezer oordeelen (quantiteit, qualiteit, relatie en modaliteit) vanzelve ontspringen.

Wat echter KANT de grootste moeite heeft veroorzaakt, schijnt, gelijk RIEHL aanneemt,[1)] de zgn. *transcendentale deductie* te zijn geweest, d.w.z. het verklaren van den *grond*, waarom zij noodwendig op de ‘Gegenstand der ervaring’ betrokken zijn en als zoodanig ‘objectieve algemeen geldigheid’ voor allemogelijke ervaring hebben. In KANT's brief van 24 Nov. 1776 vinden wij, gelijk B. ERDMANN heeft aangetoond, de eerste schriftelijke uitlating over het principe dezer transcendentale deductie.

Zeker is ook wel, dat het opnieuw de *critiek van Hume op het causaliteitsprincipe* is geweest, welke KANT stimuleerde, het transcendentaal-logisch karakter der synthetische verstandscategorieën aan te toonen. *De grondslagen van het mathematisch en natuurwetenschappelijk wetenschaps-ideaal* zijn in de transcendentale deductie in het spel.

De ‘Dialektik der reinen Vernunft’ als kern van Kant's ‘Critiek der zuivere rede’.

Maar aan dit wetenschapsideaal heeft Kant in transcendentale bezinning de *ὑπόθεσις* gegeven van zijn nieuwe conceptie van het persoonlijkheidsideaal: de practische idee der volstrekte autonome vrijheid van den *homo noumenon*.

Naar KANT's eigen getuigenis klopt het hart van zijn *Kritik der reinen Vernunft* niet in de ‘transcendentale Ästhetik’, nòch in de ‘transcendentale Analytik’, doch veeleer in de ‘Dialektik der reinen Vernunft’, waar KANT zijn transcendentale ideeënleer ontwikkelt.

1) RIEHL I, (3e Aufl.) S. 371 ff.

Want hier moest tegelijk de tyrannie van het wetenschapsideaal over het persoonlijkheidsideaal worden gebroken, de aanspraken der theoretische, aan het wetenschapsideaal georiënteerde, metaphysica om kennis van den boventijdelijken wortel en oorsprong der ervaringswerkelijkheid te verkrijgen, worden teruggewezen en de weg worden vrijgemaakt voor het apriorisch rede-geloof in de realiteit van de idee der autonome persoonlijkheid.

Wanneer wij ons thans rekenschap gaan geven van de nieuwe typische structuur, welke de humanistische wetsidee in KANT's criticistische wijsbegeerte aanneemt, dan zullen wij dus de transcendentale ideeënleer in het centrum ook van de *Kritik der reinen Vernunft* hebben te stellen.

Daarbij zal ons blijken, hoe de drie critische hoofdwerken van den Koningsberger wijsgeer: de *Kritik der reinen Vernunft* (1781), de *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) en de *Kritik der Urteilskraft* (1790) onderling onverbrekelijk samenhangen op den grondslag der criticistische wetsidee; en dat het van een gemis aan inzicht in de transcendentale grondslagen van KANT's wijsbegeerte getuigt, wanneer men vanuit Christelijk standpunt meent, KANT'skennistheorie te kunnen aanvaarden, met gelijktijdige verwerping van zijn moraal-philosophie en zijn philosophie der religie.

Waar voorts KANT's theorie der kennis in het tweede Boek bij de behandeling van het *Kennis-probleem* afzonderlijk onze aandacht zal vragen, zullen wij in het tegenwoordig verband deze kennistheorie slechts in haar grondgedachte bezien, voorzoover noodig, om ons een inzicht in de structuur der criticistische wetsidee te verwerven.

§ 4 - De antinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in de 'kritik der reinen vernunft'

Inderdaad, KANT's '*Copernicusdaad*', zijn criticistische omkeering van de verhouding tusschen kennend object en de (natuur)werkelijkheid, zijn principieele breuk met de dogmatische meta-

physica, die meende, dat het denken met zijn begrippen rechtstreeks de ‘Dinge an sich’ kan vatten, *krijgt haar principieele beteekenis eerst in het licht van de door hem nieuw bepaalde verhouding tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in de grondstructuur der humanistische wetsidee*.

Wanneer men het kennistheoretisch gezichtspunt in KANT's gedachtenwereld isoleert van het door KANT gepreciseerde type der humanistische wetsidee, dan is op zichzelve in KANT's ‘Copernicusdaad’ in geenen deele die radicale omwenteling in de humanistische wijsbegeerte te zien, die men gewoonlijk daarin meent te kunnen ontdekken. Men vergeet dan namelijk al te zeer, dat reeds vanaf DESCARTES aan het humanistisch wijsgeerig denken de wending naar het kennend subject eigen is geweest, en dat de beperking onzer ervaringswereld tot de psychische phaenomena reeds in alle scherpte door HUME was geponeerd. Het adagium ‘cogito, ergo sum’ beteekende tegenover de objectivistische metaphysica der Grieksche en middeleeuwsche philosophie de proclameering van de *subjectieve denksouvereiniteit*. De vereenzelviging van kennend subject en wetgever van de natuur was de diepste tendenz van het geheele humanistisch wetenschapsideaal met zijn logicistisch continuiteitsprincipe, voorzoover dit wetenschapsideaal zich zonder synthese met de middeleeuwsche of antieke metaphysica ontplooide. Wie daaraan nog mocht twijfelen, keere terug tot de bronnen van het humanistisch wetenschapsideaal en beschouwe nog eenmaal de scherpe klove, die het modern humanistisch denken, met zijn in wezen nominalistisch substantiebegrip, van de oude objectivistische metaphysica der substantieele vormen scheidt.

Hij verdiepe zich nog eenmaal in het beroemde gedachtenexperiment van den naturalistischen wijsgeer THOMAS HOBBES, gelijk hij dit in de voorrede van zijn werk ‘*De Corpore*’ maakte, waarbij de geheele gegeven ervaringswereld in gedachten wordt afgebroken, om ze weer scheppend door mathematische constructie uit het denken op te bouwen.[1)]

1) Vgl. hierboven blz. 158.

Neen, wanneer Kant niet meer gedaan had, dan de souvereiniteit van het kennis-theoretisch subject als wetgever van de ervaarbare natuur-werkelijkheid te proclameeren, dan ware zijn 'Copernicusdaad' niet meer dan de zelfbewustwording van het humanisme met betrekking tot de grondtendenz van zijn *wetenschapsideaal*. Tot een eigenlijk *transcendentaal-idealisme* zou het criticisme dan nimmer geworden zijn.

Kant's 'Copernicusdaad' in de kennisleer openbaart haar diepste tendenzen eerst in het licht van het primaat van het persoonlijkheidsideaal, waardoor de humanistische wetsidee een nieuw type ontvangt.

Maar wanneer Kant het 'Ding an sich' aan de overheersching door het wetenschapsideaal onttrekt, en de geheele theoretische kennis tot het phaenomenon begrenst, dan is deze daad slechts te verstaan vanuit de zelfbewustwording van het humanistisch persoonlijkheidsideaal, dat den transcendenten wortel der realiteit niet langer in beperkte mathematische en natuurwetenschappelijke verstandscategorieën, maar in de redelijk-zedelijke functie der souvereine persoonlijkheid, in de *idee* als redelijk-zedelijk begrip der vrijheid gaat zoeken. Dat is de diepere grond van KANT's afkeer van LEIBNIZ' logicistische wetsidee der harmonia praestabilita, welke immers de vrije persoonlijkheid in een continue, mathematisch geconstrueerde ontwikkelingsorde opnam, waarin tenslotte het onderscheid tusschen de zinnelijke natuurfunctie en de rede lijke vrijheid door het wetenschapsideaal werd gerelativeerd.

Het postulaat van de souvereiniteit van het mathematisch denken blijft ten aanzien van de natuurkennis ten volle gehandhaafd, maar het (in wezen slechts op natuurbeheersching afgestemd) wetenschapsideaal staat het primaat af aan het, KANT in zijn normatieve ('absoluut' gedachte) waarde bewust geworden, persoonlijkheidsideaal.

Het (sit venia verbo!) naturalistisch idealisme van het mathematisch *verstandsbegrip* wordt vervangen door een normatief vrijheidsidealisme der, de verstandsgrenzen transcendeerende, rede-idee.

Het Neo-Kantiaansche idealisme der Marburgerschool, dat in zijn eersten criticistischen aanloop meende KANT te kunnen corrigeeren, door de beperking van de souvereiniteit van het theoretisch denken tot de zinnelijke phaenomena op te heffen en het aldus gelogificeerd kennisideaal ook over de 'normatieve wereld' uit te breiden, was zich eenvoudig niet bewust, dat het daarmede de typische structuur van KANT's wets- en subjectsidee aantastte. Het meende KANT's wijsbegeerte uit zijn geïsoleerde kennistheorie te kunnen doordenken en zag eenvoudig niet, dat het bezig was, een nieuw type van humanistische wets- en subjectsidee aan het Kantiaansche onder te schuiven!

KANT's conceptie van het transcendentaal 'Bewusztsein überhaupt', dat alle ervaring in algemeengeldigen zin eerst mogelijk zou maken door de apriorische synthesis van de mathematische en natuurwetenschappelijke denk-categorieën met de zinnelijke aanschouwingsvormen van ruimte en tijd, begrenst de bloot-verstandellijke functie der rede in het gebruik der denk-categorieën tot de zinnelijke phaenomena. Maar de theoretische *rede-ideeën*, die het verstand regulatief de totaliteit van de bepalingen der ervaringswerkelijkheid voorhouden, zonder dat het theoretisch denken die totaliteit ooit categoriaal kan omvatten, wijzen boven de logische bewustzijnsfunctie uit naar den *boven-zinnelijken wortel der realiteit*, die het humanistisch persoonlijkheidsideaal voortaan in de practische *idee* der redelijk-zedelijke vrijheid ziet!

Daar ligt de diepste tendenz in KANT's proclameering van het 'Primat der praktischen Vernunft'. Die proclameering beteekent de eerste stap, om den *zijns-grond* der tijdelijke werkelijkheid in de idee der autonome zedelijke persoonlijkheid te concentreeren.

Maar het was nog slechts een eerste stap, welke KANT's criticistische wijsbegeerte deed in de toekenning van het 'primaat' aan het, in zijn bovenzinnelijk vrijheidsidealisme geëmancipeerde, persoonlijkheidsideaal. De scherpe grensscheiding tusschen de beide grond-factoren in de humanistische wetsidee belette voorshands de volle consequenties uit dezen stap te trekken.

Het dualistisch type der Kantiaansche wetsidee in de grensscheiding tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal.

De ‘Kritik der reinen Vernunft’ en haar pendant de ‘Kritik der praktischen Vernunft’ breken den kosmos uiteen in twee rijken, dat der *zinnelijke verschijning* en dat van de *redelijk-zedelijke vrijheid*. In het eerste rijk is het wetenschapsideaal heer en meester. Het verstand is de wetgever der ‘natuur’, wijl het zelve de empirische natuur-werkelijkheid als ‘Gegenstand’ constitueert. Maar aan het wetenschapsideaal met zijn mechanistisch causaliteitsprincipe wordt alle competentie ontzegd, om zijn categorieën, buiten de zinnelijke ervaring om, op het boven-zinnelijke rijk der zedelijke vrijheid toe te passen, waar de ‘homo noumenon’ (het humanistisch persoonlijkheidsideaal in de gehypostaseerde redelijkzedelijke functie) den scepter zijner eigen souvereiniteit voert.

Alle kosmische banden, die de normatieve zedelijke functie organisch aan de zinnelijkheid binden, worden door KANT cru doorgesneden. De hypostase van de zedelijke functie der persoonlijkheid tot ‘un-bedingte’ metaphysische realiteit wreekt zich in een logisch formalisme bij de behandeling der zedelijke vragen. En hieruit blijkt, hoe de *zin* der *normatieve* realiteitsfuncties verstoord wordt, wanneer men ze met KANT uit de zinvervlochtenheid met alle andere zijden der werkelijkheid in den kosmischen tijd poogt uit te heffen en de zedelijke functie tot boven-tijdelijken wortel der persoonlijkheid tracht te hypostaseeren.

Het dualisme tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in KANT's conceptie der humanistische wetsidee komt scherp naar voren in de, in wezen bij KANT onopgehelderde en antinomische, verhouding tusschen het ‘reine Selbstbewusztsein’ (de transcendentale eenheid der apperceptie) *eenerzijds*, dat, als het Cartesiaansche ‘cogito’ (*ik* denk) alle objectieve ervaring eerst mogelijk zou maken en dat de apriorische vorm van de logische eenheid der *kennende subjectiviteit* zou zijn, en de gehypostaseerde idee der volstrekt autonome zedelijke vrijheid *anderzijds*.

De grondantinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal neemt in Kant's dualistische wetsidee een vorm aan, welke het uitgangspunt wordt voor de pogingen in het na-Kantiaansche idealisme, om het dualisme te overwinnen.

Is hier van twee gescheiden wortels in de menschelijke rede sprake? Maar dit zou de eenheid der (immers in de 'rede' haar plaats aangewezen) menschelijke zelfheid oplossen en de keuze van het Archimedisch punt der wijsbegeerte onmogelijk maken. Behoort dan misschien het 'reine Selbstbewusztsein' zelve tot het *phaenomenon?* Hoe kan het dan de formeele *oorsprong* der ervaringswereld zijn, inzooverre het immers als oorsprong van alle apriorische synthesis is gedacht, waardoor de ervaringswereld eerst als een algemeen-geldige wetmatige samenhang zou worden geconstitueerd?

Zie hier een nieuwe vorm van de grond-antinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal, die het aanvangspunt wordt in de ontwikkeling van het na-Kantiaansche transcendentale idealisme, een ontwikkeling, waarin de idee der autonome vrijheid steeds radicaler tot al-eenige wortel en oorsprong van heel den kosmos zou worden verheven.

Want is aan het wetenschapsideaal een de zin-grenzen tusschen de wetskringen verflauwend continuiteitspostulaat inhaerent, aan het persoonlijkheidsideaal is, gelijk wij reeds vroeger opmerkten, niet minder een continuiteitstendenz eigen, welke aan het wetenschapsideaal zijn zelfstandigheid zal gaan betwisten.

KANT wil het 'transcendentale cogito' nòch als substantie, nòch als phaenomenon, doch als *bloot-logische functie*, als de zuivere spontaniteit der verbinding van de menigvuldigheid eener mogelijke zinnelijke aanschouwing, laten gelden.[1)] Hij tracht dit 'co-

1) Kr. d.r.V. *Allgemeine Anmerkung den Übergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie betreffend* S. 322/3: 'Das Denken, für sich genommen, ist blosz die logische Funktion, mithin lauter Spontaniteit der Verbindung des Mannigfaltigen einer blosz möglichen Anschauung..... Dadurch stelle ich mich mir selbst weder wie ich bin, noch wie ich mir erscheine, vor, sondern ich denke mich nur wie ein jedes Objekt überhaupt (sic), von dessen Art der Anschauung ich abstrahiere.'

gito' als een spontane activiteit voor te stellen, en als een laatste logische eenheid in het bewustzijn, welke nog boven alle logische menigvuldigheid in de begrippen zou verheven zijn.[1)] De innerlijke antinomie welke in dit begrip van de 'eenheid van het zuivere zelfbewustzijn' verborgen ligt, zullen wij in het tweede Boek bij de behandeling van het *Kennisprobleem* analyseeren.

Maar reeds in dit verband merken wij op, dat KANT de ware eenheid van het zelfbewustzijn niet *kan* erkennen, omdat zijn wetsidee een onoverbrugbare klove eischt tusschen de zgn. *theoretische* en de zgn. *practische rede*.

De neerslag van dit dualisme in twee onderling antinomische wetstypen.

Het transcendentale subject der kennis is wetgever der 'natuur'; het transcendente subject der autonome zedelijke vrijheid is wetgever van het handelen (of liever is de logische vorm der zedewet zelve!).

Natuurnoodwendigheid en *vrijheid, causaliteitswet* en *norm*, dat worden de beide in hun onderlinge verhouding anti-nomische wetstypen, welke in KANT's dualistische wetsidee geen diepere verzoening hebben kunnen vinden.

De isoleering dezer wetstypen tegenover elkander voert in het wijsgeerig, op de zin-totaliteit gericht, denken noodwendig in de antinomie.

Wanneer de natuur-noodwendigheid niet zelve haar wortel in de idee van de vrije, souvereine persoonlijkheid vindt, dan blijft zij tegen de absoluut-verklaring der zedelijke vrijheids-idee een tegeninstantie, welke door een bloot *axiologische* onderschikking van de 'theoretische' onder de zgn. 'practische' rede niet kan worden opgeheven.

Het Archimedisch punt der wijsbegeerte mag niet in zich zelve verdeeld zijn, zal het wijsgeerig denken zich niet slag op slag in innerlijke antinomieën verwikkelen.

Want als in den wortel van het wijsgeerig denken, in het *hart*

1) Kr. d.v.V. *Transsz. Logik* 2e Abschn. § 15 en 16.

zelve van de menschelijke existentie, de vergoddelijking van het wetenschappelijk denken en die van de zedelijke functie der persoonlijkheid als wetgever der vrijheid, een onbeslisten strijd blijven voeren, hoe zal dan het *wijsgeerig denken* het conflict tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal tot oplossing kunnen brengen?

Het vorm-materie-schema in Kant's kennistheorie als uitdrukking van de innerlijke antinomie der dualistisch-critische wetsidee.

Ook in het dualistische tegenover elkander stellen van zinnelijkheid en verstand in de kennistheorie bleef een, voor wetenschapsen persoonlijkheidsideaal beide, gevaarlijke antinomie verborgen. Eenerzijds is het door het mathematisch wetenschapsideaal tot de uiterste consequenties doorgevoerde postulaat der denk-souvereiniteit, ondanks KANT's proclameering van het verstand tot wetgever der 'natuur', re vera bedreigd, doordat de zinnelijkheid als zuiver receptieve instantie aan het verstand onoverkomelijke grenzen stelt. Het verstand is slechts in *formeelen* zin souverein wetgever: slechts de algemeen-geldige *vorm* der natuur-werkelijkheid vindt zijn oorsprong in het 'transcendentale cogito'. De *materie der kennis* blijft diep a-logisch en op dit punt duikt op gevaarlijke wijze weder het probleem van het 'Ding an sich' achter de *verschijningswijze* der 'natuur' op. Immers KANT laat op de traditioneele wijze de zuiver *ontvangende* zinnelijkheid 'affiziert' worden door het 'Ding an sich'.

Dit 'Ding an sich' is toch weder klaarblijkelijk als *natuursubstantie* gedacht en kan niet eenzelvig zijn met de idee van den 'homo noumenon' als boven-zinnelijk wezen. Het na-Kantiaansche transcendentale idealisme moest hierin een hoon zien voor de souvereine rede. Het *a-logisch* natuur-'Ding an sich' was een bedreiging voor wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal beide. Het voor-Kantiaansch rationalisme had in wezen het 'Ding an sich' achter de natuurverschijning als schepping van het absolute mathematisch denken gevat en daarmede inderdaad de logisch-

mathematische kenfunctie tot diepsten wortel en oorsprong tevens van den kosmos gemaakt, zij het al ten koste van het eigen religieuze wezen van het persoonlijkheidsideaal.

KANT heeft, in zijn dualistische afgrenzing van wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal, *achter* het natuur-phaenomenon een *a-logisch* 'Ding an sich' laten staan, dat eenerzijds de denksouvereiniteit ontbindt[1)] en het probleem van een dieperen wortel achter logisch denken en metaphysische natuur-substantie oproept, en anderzijds met het cpntinuiteitspostulaat van het in het vrijheidsidealisme tot bewustzijn gekomen humanistisch persoonlijkheidsideaal niet valt te vereenigen, daar het de vrije ideëele persoonlijkheid niet als diepsten wortel ook van de empirische (natuur-) werkelijkheid laat erkennen.

KANT heeft de antinomie in zijn begrenzing van het wetenschapsideaal door een natuur-'Ding an sich' zelve gevoeld. Hij tracht deze antinomie te ontgaan door zijn constructie van een *intellectus archetypus*, een intuitief goddelijk verstand, dat in onmiddellijke, niet-zinnelijke, intellectueele aanschouwing zijn 'Gegenstand' scheppend voortbrengt. Deze idee is in wezen ontleend aan LEIBNIZ' gedachte van de alleen in het goddelijke denken te voleindigen oneindige analysis.

Terecht merkt KRONER van humanistisch standpunt op: 'Die Konsequenz des erkenntnistheoretischen Denkens zwingt dazu, über die Trennung hinauszugehen bis zur Einheit des intuitiven Verstandes; für ihn kann dann aber auch der Gegensatz von Gegenstand und Ich nicht länger fortbestehen. In der Idee sind beide identisch, und zwar nicht als "Gegenstand", denn der Verstand wird nicht vom Angeschauten erzeugt, sondern als Verstand, denn er erzeugt das Angeschaute..... Die Idee des seinen "Gegenstand" erzeugenden Verstandes führt über die Logik als Erkenntnis-

1) Terecht merkt KRONER a.w. I, S. 103 op: 'In den so gedachten Dingen an sich tritt dem Subject ein gleichwertiges, gleichmächtiges, ja übermächtiges Prinzip entgegen, zwischen beiden aber wird keine gedankliche Vermittlung festgestellt (denn die "Affection" ist ein völlig dunkeles Wort, das nur die Stelle eines fehlenden Begriffs vertritt).'

theorie hinaus: sie ist ein Grenzbegriff, - ein Begriff, der die Erkenntnistheorie begrenzt.'[1)]

De functie der theoretische rede-ideeën.

Het valt met dit al niet te ontkennen, dat KANT in de 'transcendentale Dialectik' bij de invoering van de theoretische redeideeën een belangrijken stap heeft gedaan in de richting van de eerst met FICHTE radicaal zich doorzettende ontwikkeling, welke het natuur-'Ding an sich' volledig heeft geëlimineerd en de 'practische Vernunft', als zetel van het ethicistisch persoonlijkheidsideaal, tot diepsten wortel van heel den kosmos heeft geproclameerd.

Het verstand geraakt met de synthetische bepaling van den 'Gegenstand' door de mathematische denk-categorieën der quantiteit en qualiteit en door de physicale denk-categorieën der relatie (substantie, causaliteit en wisselwerking) op een eindeloozen weg, waarop nimmer de totaliteit der 'Bedingungen' als het zelf 'Unbedingte' kan worden gevat. Juist de begrenzing en de beperking van de verstandscategorieën tot het zinnelijk phaenomenon, maakt het voor het verstand onmogelijk het 'Ding an sich' in *positieven* zin als het absolute, als het 'Unbedingte' te vatten.

Het 'Unbedingte' kan in de ervaring nimmer gegeven zijn, wijl de ervaring zelve door de mathematische en dynamische (= natuurwetenschappelijke) categorieën bepaald is.

Daarom kan het verstand de 'noumena' als 'Dinge an sich' slechts in *negatieven* zin vatten. In zijn merkwaardige uiteenzetting 'Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in *Phaenomena* und *Noumena*' schrijft KANT: 'Der Begriff eines Noumenon ist also blosz ein *Grenzbegriff*, um die Anmaszung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkührlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives auszer dem Umfange derselben setzen zu können.'[2)] Vanuit dit gezichtspunt, dat zijn praegnante uit-

1) KRONER a.w. I s. 109.
2) *Kr. der reinen Vernunft* (W.W. Bnd. III), s. 243. Ik citeer in het tegenwoordig verband slechts de tweede uitgave. De verschillen met de eerste uitgave zullen eerst in het 2e Boek bij de behandeling van het *Kennisprobleem* onze aandacht vragen.

drukking heeft gevonden in KANT's uitspraak, dat begrippen zonder aanschouwingen *leeg* zijn, gelijk omgekeerd aanschouwingen zonder begrippen *blind*, begint KANT met zijn vernietigende critiek op de rationalistische metaphysica van de Leibniz-Wolffsche school, een critiek, die aanvangt met den beroemden 'Anhang': 'Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem Transzendentalen', en die haar bekroning vindt in de 'Antinomien der reinen Vernunft'.

Doch anderzijds heeft KANT tegelijk trachten aan te toonen, dat in de aanvaarding van het begrip van een 'noumenon' als 'Gegenstand' van een oneindig intuitief verstand geen tegenspraak ligt opgesloten, al is de realiteit van 'Dinge an sich' slechts door de 'practische Vernunft' in een *apriorisch redegeloof* gewaarborgd.

In de erkenning van de *oneindigheid* van zijn taak in de bepaling van den 'Gegenstand' voegt zich het verstand onder de *theoretische rede*, die met haar *ideeën*, als bloot *regulatieve principes voor het verstandsgebruik*, aan het verstand den weg wijst, om eenheid in zijn regelen te brengen.[1)] De idee houdt aan het verstand het onbereikbare doel: het 'Unbedingte', als totaliteit der bepalingen, voor oogen en zoo onderwerpt de theoretische rede het logisch denken aan een *oneindige taak*. De theoretische *idee* is zoo beschouwd bij KANT niets anders dan het tot het 'Unbedingte' doorgevoerde verstandsbegrip, een doorvoering, welke de rede mogelijk maakt, door het verstandsbegrip van de onvermijdelijke beperkingen eener mogelijke ervaring te bevrijden en het zoo boven de grenzen van het zinnelijk-empirische, schoon toch in verbinding ermede, uit te breiden.[2)]

1) Kr. d.r. Vern. s. 276: 'Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien. Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heiszen mag und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann'.
2) *Kritik der r. Vern.* s. 327.

De idee is een noodwendig rede-begrip, waaraan geen daarmede overeenkomend object in de zinnelijke (zijde der) ervaring kan worden gegeven. De ‘zuivere rede’ is nimmer zelve op ‘Gegenstände’ betrokken, maar alleen op de apriorische *begrippen* van ‘Gegenstände’, op de denk-categorieën.

Gelijk KANT zijn tafel der zuivere verstandsbegrippen of ‘categorieën’ afleidde uit de vormen der logische oordeelen naar de gezichtspunten der quantiteit, qualiteit, relatie en modaliteit,[1] zoo tracht hij ook een tafel der transcendentale rede-ideeën te ontwerpen, en wel uit den vorm der relatie-oordeelen: de categorische, de hypothetische en de disjunctieve.

Hij komt zoo tot een indeeling dezer ideeën in drie klassen t.w.: 1° die van de absolute eenheid van het denkend subject als het absolute substraat van alle subjectief psychische verschijnselen; 2° die van de absolute eenheid van de reeks der synthetische bepalingen van de objectief zinnelijke verschijnselen en 3° die van de absolute eenheid van de bepaling aller ‘Gegenstände des Denkens überhaupt’ of de idee van een Opperwezen, een ‘Wesen aller Wesen’.[2]

Het eerste gezichtspunt levert de *idee der ziel* als absolute eenheid van het denkend subject, het tweede de *idee der wereld* of die van *het heelal* als totaliteit van alle objectieve verschijnselen in de ‘buitenwereld’, het derde de *idee der godheid* als het alle

1) KANT's tafel der logische oordeelsvormen is de volgende:
- I - *Quantiteit der oordeelen:* algemeene, bijzondere, individueele oordeelen.
- II - *Qualiteit der oordeelen:* bevestigende, ontkennende, oneindige oordeelen.
- III - *Relatie-oordeelen:* kategorische, hypothetische, disjunctieve oordeelen.
- IV - *Modaliteit der oordeelen:* problematische, assertorische, apodictische oordeelen.

Hiermede correspondeert de tafel der categorieën of zuivere (apriori op ‘Gegenstände der Erfahrung’ betrokken) verstandsbegrippen:
- I - *categorieën der quantiteit:* eenheid, veelheid, alheid.
- II - *categorieën der qualiteit:* realiteit, negatie, limitatie.
- III - *categorieën der relatie:* substantie en accidentie, oorzaak en werking, wisselwerking.
- IV - *categorieën der modaliteit:* mogelijkheid, werkelijkheid, noodwendigheid.

2) *Kritik der r.V.* S. 297 ff.

realiteit in zich bevattend wezen *(ens realissimum)*. Geen dezer ideeën is op *ervaring* betrokken; zij zijn 'gegenstandslos'. Waar alle wetenschap in KANT's gedachtegang tot de zinnelijke (zijde der) ervaring beperkt is, is het dus onmogelijk uit zulke ideeën wetenschappelijke kennis te verkrijgen. In het speculatieve gebruik der ideeën, waarbij wij uit de bloote idee tot de absolute realiteit van het in het redebegrip gevatte besluiten, ontstaat de 'dialectische schijn': het denken overschrijdt de grenzen der ervaring en meent zoo tot kennis van het aan die ervaring *transcendente* te kunnen geraken. Het is de taak van de 'critiek der zuivere rede' dezen 'dialectischen schijn' te verstoren en het denken binnen zijn grenzen te houden, maar tegelijk ons het inzicht te verschaffen, dat de speculatieve 'dialectische rede-conclusies' niet *willekeurig* zijn, doch noodwendig uit den aard der *reine Vernunft* zelve ontspringen.[1)]

Daarmede vallen de drie metaphysische wetenschappen, waarin het idealistisch vóór-critisch rationalisme het primaat van het wetenschapsideaal over het persoonlijkheidsideaal had pogen door te voeren, t.w. de rationeele (metaphysische) *psychologie*, de *kosmologie* (veel juister te noemen: *natuur-metaphysica)* en de *theologia naturalis*.

Kant's verschuiving van het Archimedisch punt der humanistische wijsbegeerte blijkt duidelijk uit zijn critiek op de metaphysische psychologie, waarin het zelfbewustzijn zich met het mathematisch denken vereenzelvigde.

In KANT's leer van de 'Paralogismen der reinen Vernunft', waarin de *rationalistische psychologie* als *theoretische metaphysica* ad absurdum wordt gevoerd, treft KANT de Cartesiaansche conclusie van het intuitieve zelfbewustzijn in het 'cogito' tot het *esse* in den hartader[2)] en hier blijkt ten scherpste de *verschuiving*

1) *Kritik der r.V.* S. 302.
2) ib. s. 321: 'Der dialektische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf die Verwechselung einer Idee der Vernunft (einer Intellegenz) mit den in allen Stücken unbestimmten Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt.... Folglich verwechsele ich die mögliche *Abstraktion* von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewusztsein einer *abgesondert* möglichen Existenz meines denkenden Selbst und glaube das substantiale in mir als das transszendentale Subject zu erkennen, indem ich blosz die Einheit des Bewusztseins, welche allem Bestimmen als der bloszen Form der Erkenntnis zum Grunde liegt, im Gedanken habe'.

in het Archimedisch punt, welke de humanistische wets- en subjectsidee door KANT's criticisme ondergaat. De grondstellingen der metaphysische psychologie: het substantiekarakter, de immaterialiteit, de eenvoudigheid, de onsterfelijkheid, de persoonlijkheid van het 'denkend ik' en de verschillende metaphysische opvattingen omtrent zijn verhouding tot de dingen 'der buitenwereld', worden door KANT uiteengerafeld als ongerechtvaardigde betrekking van den ledigen logischen vorm van het transcendentaal zelfbewustzijn door middel van de denk-categorieën op een bovenzinnelijken 'Gegenstand' buiten alle ervaring om: 'Alle *modi* des Selbstbewusztseins im Denken an sich sind daher noch keine Verstandesbegriffe von Objecten (Kategorien), sondern blosze logische Functionen, die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand zu erkennen geben. Nicht das Bewusztsein des *bestimmenden*, sondern nur des *bestimmbaren* Selbst, d.i. meiner Anschauung (so fern ihr Mannigfaltiges der allgemeinen Bedingung der Einheit der Apperzeption im Denken gemäsz verbunden werden kann), ist das Object'.[1)]

De substantie der persoonlijkheid, haar 'metaphysische wortel', kan het Humanisme niet meer in het souvereine mathematisch denken zoeken, zoodra het persoonlijkheidsideaal zich uit de omklemming van het wetenschapsideaal heeft bevrijd.

Zoo wordt ook het grondprobleem der humanistische theoretische metaphysica: de verhouding van *materie*-substantie tot *ziel*-substantie met zijn drie vóór-Kantiaansche oplossingen: de naturalistische aanvaarding van een influxus physicus, het occasionalisme en de Leibniziaansche leer der harmonia praestabilita tusschen materie- en geestesmonaden, voor KANT 'gegenstandslos'. Het ge-

1) *Kritik der r. Vernunft, Transsz. Dialektik* 2es Buch: 'Beschlusz der Auflösung des Psych. Paralogism'. S. 322.

heele probleem reduceert zich bij hem ‘binnen de grenzen der ervaring’ tot de verhouding tusschen de subjectief-psychische ververschijnselen van den ‘inneren Sinn’ en de objectief-psychische verschijnselen van den ‘äuszeren Sinn’, m.a.w. tot de vraag hoe in hetzelfde bewustzijn deze verschijnselen kunnen verbonden worden.[1)] En dit is in wezen het probleem in zake de onderlinge verhouding tusschen logisch denken en psychische zinnelijkheid in hetzelfde bewustzijn, welk probleem KANT intusschen psychologisch onoplosbaar acht. De idee der ziel heeft voor KANT geen andere *theoretische* functie dan die van een regulatief redeprincipe voor alle psychologische kennis, welker nimmer te bereiken einddoel is gelegen in het inzicht in de absolute eenheid van de functies der zinnelijkheid en des verstands.

Maar zij heeft daarenboven een *inderdaad transcendentale* beteekenis. In de ‘Allgemeine Anmerkung den Übergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie betreffend’, wijst KANT op het ‘*practisch*’ gebruik dezer idee, waarin zij het denken richt op den *homo noumenon* als autonoom wetgever in het rijk der zedelijke vrijheid. ‘Door het bewonderingswaardig vermogen, dat ons het bewustzijn van de moreele wet het eerst openbaart,’ wordt inderdaad een principe van de boven-zinnelijke bepaling der menschelijke existentie gevonden, dat de metaphysische psychologie tevergeefs in het theoretisch denken zoekt.[2)]

Zoo toont zich inderdaad de Kantiaansche idee der ziel in haar ‘practische’ wending als een transcendentale grondlegging ook van het humanistisch wetenschapsideaal binnen de grenzen, welke de *Kritik der reinen Vernunft* aan dit wetenschapsideaal gesteld heeft. Maar KANT's dualistische wetsidee belet hem, hieruit de consequenties te trekken, waardoor de klove tusschen ‘theoretische’ en ‘practische’ rede zou zijn overbrugd.

1) Zie noot 1 p. 332.
2) *Kritik der r. Vern.* S. 324/5.

Kant's critiek op de ‘rationeele kosmologie’ (lees natuur-metaphysica) in het licht van de transcendentale wending der kosmologische ideeën.

De ‘rationeele kosmologie’ in den zin der natuur-metaphysica van het humanistisch wetenschapsideaal wordt door KANT ad absurdum gevoerd in de leer van de *antinomieën der zuivere rede*.

Terwijl volgens hem de paralogismen der metaphysische psychologie een geheel eenzijdigen dialectischen schijn met betrekking tot de idee van het subject van ons denken bewerken en zich voor de bewering van het tegendeel niet de geringste schijn uit redebegrippen laat aantoonen, staat het geheel anders met de ‘kosmologische ideeën van het heelal’. Wanneer nl. de rede uit deze ideeën theoretische gevolgtrekkingen wil maken met betrekking tot de ‘Dinge an sich’, dan verwikkelt zij zich noodwendig in de antinomieën.

Wanneer men met betrekking tot een vermeenden metaphysischen ‘Gegenstand’ met schijnbaar hetzelfde logisch recht zoowel de thesis als de antithesis eener speculatieve stelling kan bewijzen, wanneer dus het logisch principium contradictionis wordt geschonden, dan blijkt duidelijk, dat de vermeende ‘Gegenstand’ geen werkelijke ‘Gegenstand der Erfahrung’ zijn kan, dat m.a.w. de kosmologische idee is misbruikt als een verstandsbegrip, dat op de zinnelijke (zijde der) ervaring is betrokken.

KANT ontwikkelt nu allereerst het systeem aller mogelijke kosmologische ideeën aan de hand van de tafel der categorieën, daar immers deze ideeën niets anders zijn dan de tot de totaliteit der verstandsbepalingen verheven zuivere verstandsbegrippen, inzooverre de synthesis, welke in de laatste vervat is, een *reeks* vormt van elkander ondergeordende bepalingen.[1)] KANT komt zoo tot een *viertal*, welke bij speculatief misbruik tot evenzoovele antinomieën voeren.

De algemeene idee van het heelal wordt in de vier bijzondere kosmologische ideeën betrokken op de categoriale gezichtspunten der quantiteit, qualiteit, relatie en modaliteit.

1) *Kritik der r. Vernunft* S. 328.

De antinomieën, welke in de speculatieve toepassing dezer ideeën ontstaan worden diensvolgens door KANT ingedeeld in twee *mathematische* en twee *dynamische* ('natuur-metaphysische').

Met betrekking tot de *quantiteit* laat zich volgens KANT zoowel bewijzen, dat de 'wereld' in ruimte en tijd *begrensd*, als dat zij in beide *oneindig* is. Met betrekking tot de qualiteit laat zich zoowel bewijzen, dat zij uit absoluut *eenvoudige deelen* bestaat, als dat zij daaruit *niet* bestaan kan. Met betrekking tot de *relatie* (causaliteit) laat zich met hetzelfde schijnbare recht bewijzen, dat er een causaliteit door vrijheid in den zin van een zelf absolute 'unbedingte' oorzaak mogelijk is, als dat zulk een metaphysische oorzaak niet kan bestaan, maar dat integendeel alles in de wereld naar streng *mechanische* noodwendigheid geschiedt. Met betrekking tot de *modaliteit* eindelijk laat zich het bestaan van een absoluut noodwendig Opperwezen zoowel bewijzen als met een tegenbewijs loochenen.

Ook hier toont zich intusschen de inderdaad *transcendentale* wending, welke de theoretische idee bij KANT verkrijgt. Ook hier blijkt de *Kritik der reinen Vernunft* slechts een voorbereiding voor de *Kritik der praktischen Vernunft*.

De inmenging van het persoonlijkheidsideaal in Kant's oplossing der zgn. dynamische antinomieën en de onoplosbare antinomie in Kant's dualistische wetsidee.

Bij de behandeling der zgn. dynamische antinomieën, welke op de categoriale gezichtspunten der relatie (causaliteit) en modaliteit (de absolute noodwendigheid) betrokken zijn en waarin de beide grondslagen van KANT's humanistisch persoonlijkheidsideaal, t.w. de *causaliteit door vrijheid* (d.i. de autonome zelfbepaling van de persoonlijkheid als *homo noumenon*) en het bestaan Gods (als slot-hypostase van het persoonlijkheidsideaal), in het geding komen, kiest KANT in positieven zin partij voor de thesen, voor zoover zij op de 'Dinge an sich' worden betrokken, doch laat de anti-thesen slechts voor de zinnelijke verschijningswereld gelden. Van het

natuur-‘Ding an sich’ is hier immers geen sprake meer, doch veeleer van den intelligibelen wortel en den Oorsprong van den kosmos in den zin van KANT's conceptie van het persoonlijkheidsideaal.

Hier mengt zich dus inderdaad KANT's persoonlijkheidsideaal in het pleit, dat de ‘theoretische rede’ in de dialectiek met zich zelve voert!

Zoodra echter KANT aan zijn theoretisch denken deze inderdaad critisch-transcendentale wending op den religieuzen wortel van heel zijn criticistische wijsbegeerte geeft, springt ook onmiddellijk de onoplosbare antinomie in zijn dualistische wetsidee in het oog.

Immers deze wetsidee impliceert de ‘Reinheit’, in den zin van ‘Un-bedingtheit’, van de ‘theoretische’ rede. De klove tusschen wetenschapsideaal en persoonlijkheidsideaal *mag* diensvolgens niet in een wezenlijk transcendentale zelf-bezinning worden opgeheven. Maar anderzijds: zij *moet* worden opgeheven, wijl inderdaad de idee der autonomie van het zuiver-theoretisch denken in dieperen zin geheel afhankelijk is van de idee der autonome vrijheid der persoonlijkheid!

Bij de behandeling der beide mathematische antinomieën had KANT berust in een gelijkmatige afwijzing van thesis en antithesis, inzooverre zij beide op onhoudbare wijze een bloote rede-idee als ding der ervaring behandelen.

Bij de behandeling van het belang, dat de rede bij de antinomieën heeft, toont KANT de stimulans van het humanistisch persoonlijkheidsideaal achter de rationalistisch-idealistische metaphysica klaar te hebben doorschouwd: ‘Dasz die Welt einen Anfang habe[1)], dasz mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, dasz dieses zugleich in seinen willkürlichen

1) Deze thesis ziet uiteraard op de poging der Christelijke ‘scholastiek’, om de schepping der wereld verstandelijk te bewijzen met behulp van het metaphysisch gewend causaliteits-principe, en heeft op zich zelf met het humanistisch persoonlijkheidsideaal natuurlijk niets uitstaande. KANT richt zich echter met één slag tegen alle rationalistische metaphysica, 't geen hem des te lichter moest vallen, daar de ‘Christelijke’ rationalistische metaphysica in oorsprong geen haar Christelijker is dan de humanistische, ja zich op den duur met de laatste verbindt!

Handlungen frei und über den Naturzwang erhoben sei, und dasz endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen (lees, de verabsoluteerde “nous”) abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmäszige Verknüpfung entlehnt: *das sind so viele Grundsteine der Moral und Religion. Die Antithesis raubt uns alle diese Stützen, oder scheint wenigstens sie uns zu rauben*.’ (Ik cursiveer!)[1)] De vraag, waarom bij de oplossing der dynamische antinomieën het appèl op den bovenzinnelijken (in de *ethisch-normatieve redefuncties* gezochten) *wortel der menschelijke persoonlijkheid* ten gunste van de thesis mag worden gedaan, terwijl bij de oplossing der mathematische antinomieën zulk een beroep op een ‘noumenon’ achter de verschijnselen ten gunste van de thesis moet uitblijven, beantwoordt KANT aldus: ‘Die Reihen der Bedingungen sind freilich in so fern alle gleichartig, als man lediglich auf die *Erstreckung* derselben sieht; ob sie der Idee angemessen sind, oder ob diese für jene zu grosz oder zu klein sind. Allein der Verstandesbegriff, der diesen Ideen zum Grunde liegt, enthält entweder lediglich *eine Synthesis des Gleichartigen* (welche bei jeder Grösze in der Zusammensetzung sowohl als Teilung derselben vorausgesetzt wird) oder auch des *Ungleichartigen*, welches in der dynamischen Synthesis der Kausalverbindung sowohl, als der des Notwendigen mit dem Zufälligen wenigstens zugelassen werden kann.

‘Daher kommt es, dasz in der mathematischen Verknüpfung der Reihen der Erscheinungen keine andere als *sinnliche* Bedingung hinein kommen kann, d.i. eine solche, die selbst ein Teil der Reihe ist; da hingegen die dynamische Reihe sinnlicher Bedingungen doch noch eine ungleichartige Bedingung zuläszt, die nicht ein Teil der Reihe ist, sondern als blosz *intelligibel* auszer der Reihe liegt, wodurch denn der Vernunft ein Genüge getan und das Unbedingte den Erscheinungen vorgesetzt wird, ohne die Reihe der letzteren, als jederzeit bedingt, dadurch zu verwir-

1) *Kritik der reinen Vernunft* s. 373.

ren und den Verstandes Grundsätzen zuwider abzubrechen'.[1)]

Men kan niet zeggen, dat deze argumentatie zeer overtuigend is. Immers, om b.v. de tweede, mathematische antinomie[2)] te nemen, de Leibniziaansche monadologie beweerde juist, dat de monade ruimteloos is en in zooverre leerde zij, dat de oneindige reeks der ruimtelijke analysis metaphysisch haar oorsprong vindt in een aan de ruimtedeelen *ongelijksoortig* noumenon. Zoo kan men ook in de thesis der eerste mathematische antinomie (De wereld heeft een aanvang in den tijd en is ruimtelijk begrensd) zeggen, dat de kosmische tijd zijn oorsprong heeft in de *eeuwigheid* als het tijdelooze en daarmede is eveneens een ongelijksoortig 'noumenon' buiten de 'synthetische reeks der tijdsmomenten' aangenomen.

Het natuur-'Ding an sich' is binnen het kader van Kant's wetsidee niet meer te handhaven. Depreciatie der theoretische gods-idee.

De waarheid is dan ook deze, dat KANT in den diepsten grond zijner wetsidee het natuur-'Ding an Sich' moet verwerpen en slechts de normatieve ethische persoonlijkheidsfunctie als 'Ding an sich' en wortel der natuur-realiteit wil aanvaarden. Dat geldt ook voor KANT's theoretische gods-idee, die als 'Transzzendentales Ideal' *(Prototypon transcendentale)*, tot niets anders dient, dan den weg voor de practische gods-idee als 'Postulat der praktischen Vernunft' vrij te maken, een idee, welke in deze practische functie niets anders is dan de *afgodsidee* van het humanistisch persoonlijkheidsideaal.

De geheele theologia naturalis met haar speculatief-redelijke bewijzen voor het bestaan Gods moet door de 'Kritik der reinen Vernunft' worden afgebroken, omdat het persoonlijkheidsideaal zijn wezenlijke gods-idee niet meer kan vinden in het verabsoluteerd mathematisch denken, doch slechts in de gehypostaseerde zedelijke functie der persoonlijke vrijheid.

1) *Kr. d.r.V.* S. 416/7.
2) De thesis luidt hier: 'Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen und es existiert überall nichts als das Einfache oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.'

Daartoe moest zelf de theoretische gods-idee *gedeprecieerd* worden. Zoo lang het om ‘blosz spekulative Vernunft zu tun ist’ kan men beter spreken van de ‘Natur der Dinge der Welt’ dan van een ‘goddelijken schepper der natuur’ en beter van de ‘Weisheit und Vorsorge der Natur’ dan van de goddelijke wijsheid, omdat de eerste uitdrukkingswijze ‘die Anmaszung einer gröszeren Behauptung, als die ist, wozu wir befugt sind, zurück hält und zugleich die Vernunft auf ihr eigentümliches Feld, die Natur, zurückweiset’.[1)]

§ 5 - De ontwikkeling der grond-antinomie in de ‘kritik der praktischen vernunft’

De kern van het humanistisch persoonlijkheidsideaal in de typische gestalte, welke het in KANTS' wetsidee aanneemt, is de *vrijheid* en *autonomie* van de ethische persoonlijkheidsfunctie in hare hypostaseering tot ‘homo noumenon’.

Het is in wezen, gelijk wij reeds in een vroeger verband zagen, de hypostase van de bloot formeel gevatte *zedewet* zelve, welke in KANT's ‘Kritik der praktischen Vernunft’ plaats grijpt.

Autos en Nomos in Kant's idee der autonomie.

‘In de gedachte der zedelijke autonomie’, zoo merkt KRONER treffend op, ‘ligt een dubbele zin. Niet slechts stelt het *ik* zich zelf onder de wet, in stee van haar, gelijk de slaaf het bevel van zijn heer, van buiten te ontvangen, maar het ik verkrijgt ook eerst door de wet zijn eigen zelfheid: het wordt eerst tot *ἀυτός*, doordat het zich aan den *νόμος* onderwerpt, het wordt eerst tot *ik*, wanneer het zich zelf gehoorzaamt’. ‘Das Gesetz ist also das wahre Ich im Ich, es ist das transzendentale Bewusztsein, die reine praktische Vernunft, zu der sich der empirische Wille zu erheben hat, wenn er ein sittlicher werden will. Die Vernunft wird als Gesetzgeberin erst zur Vernunft, die sich von Willkür und Neigung unterscheidet. Das Gesetz, das seinen Rechtsgrund aus sich schöpft, das aus

1) t.a.p. S. 533.

eigener Vollmacht gebietet, erhebt die Vernunft über alle endlichen Zusammenhänge, macht sie unendlich, absolut'.[1)]

De 'metaphysische' wortel van het zelfbewustzijn, dat in KANT's theoretische philosophie tenslotte in de, op het phaenomenon betrokken 'transcendentale eenheid der apperceptie' een zwevend bestaan voert, is in de 'critiek der practische rede' inderdaad in de aldus gevatte idee der persoonlijkheid verlegd.[2)]

En hier ligt, gelijk wij reeds zagen, de onoplosbare antinomie in deze dualistische humanistische wets- en subjectsidee, dat zij in de '*Kritik der reinen Vernunft*' de theoretische bewustzijnsfuncties 'an sich' stelt, in de '*Kritik der praktischen Vernunft*' daarentegen de ethische redefunctie hypostaseert tot 'Ding an sich' en zoo de persoonlijkheid zelve in twee diametraal tegenovergestelde wortels uiteenscheurt, ook al verwerpt KANT de opvatting van het 'transcendentaal zelfbewustzijn' als 'Ding an sich'.

De dualistische scheiding tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal levert het laatste over aan een verlogiseering.

De hypostase van de moreele en pistische functies der menschelijke persoonlijkheid heeft noodwendig ten gevolge een logische formaliseering der ethiek en theologie, die, gelijk we zagen, tot *zinverstoring* der wetskringen leidt. Tegen KANT's eigen bedoeling in overheerscht het logisch denken het in de 'Kategorische Imperativ' geformuleerde persoonlijkheidsideaal. Door zijn scherp dualistisch 'Entweder-Oder' tusschen zinnelijkheid en rede komt hij er toe het *vorm-materie-schema*, dat in de kenniscritiek een overheerschende rol speelt, ook op de zedelijke principia toe te passen, zij

1) *Von Kant bis Hegel* Bnd. I S. 167.
2) *Kritik der praktischen Vernunft* (W.W. Bnd. V). Vorrede, S. 108: 'Hiebei erhält nun zugleich die befremdliche, obzwar unstreitige, Behauptung der spekulativen Kritik dasz sogar *dasz denkende Subject ihm selbst in der inneren Anschaung blosz Erscheinung* sei, in der Kritik der Praktischen Vernunft auch ihre volle Bestätigung, so gut, dasz man auf sie kommen musz, wenn die erstere diesen Satz auch gar nich bewiesen hätte.'

't al niet in kennistheoretischen zin: ‘Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselbe nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern blosz der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.’[1)]

KANT's kategorische imperatief: ‘Handle so dasz die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne’, is, juist wijl ze als ‘un-bedingt’, *absoluut*, d.i. los van den kosmisch-tijdelijken zinsamenhang is gedacht, in wezen een logicistisch oordeel, dat in zijn elimineering van het zinsverband der wetskringen, de ware zin-synthesis ontbeert. Bij de behandeling van het kennisprobleem zullen wij gelegenheid hebben, deze stelling nader te adstrueeren. Het is in wezen een *functie* der menschelijke persoonlijkheid, waarin zich de religieuze zin van het humanistisch persoonlijkheidsideaal bij KANT concentreert.

Het op zich zelf nog bloot *negatieve* vrijheidsbegrip (vrijheid van natuurcausaliteit) der theoretische rede krijgt een positieven zin alleen door het principe der *autonomie*, in den zin van absolute souvereiniteit van de idee der persoonlijkheid als hoogsten wetgever.

Dit persoonlijkheidsideaal eischt in KANT's opvatting zelve de logicistische hypostase van de ‘Kategorische Imperativ’ en ontbindt ook hierin zich zelve, dat het tegenover den roep om religieuze zinvervulling in het zich zijn diepste tendenzen bewust wordend Humanisme niets dan ‘steenen voor brood’ kan bieden. Nimmer wellicht in de geschiedenis der wijsbegeerte heeft het humanistisch persoonlijkheidsideaal een indrukwekkender formuleering gevonden dan in KANT's beroemde lofrede op de ‘plicht’, maar nimmer ook heeft dit persoonlijkheidsideaal zich zelve in een lediger formalisme uitgeput. Op de indrukwekkende vraag ‘*Pflicht!* du erhabener, groszer Name’.... welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz aus-

1) *Kritik der pr. V.* S. 136.

schlägst, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachläszliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?', antwoordt de Koningsberger wijsgeer: 'Es kann nichts minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke.... unter sich hat. Es ist nichts anders als die *Persönlichkeit*, d.i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanism der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, namlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen, reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, so fern sie zugleich zur intelligibelen Welt gehört: da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung nicht anders als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten musz'.[1)]

De preciseering van het autonomie-beginsel door de idee van de persoonlijkheid als 'Selbstzweck'.

De persoonlijkheid wordt als *doel in zich zelve*, als 'absoluter Selbstzweck' beschouwd. De mensch is wel is waar onheilig genoeg, maar de *menschheid* in zijn persoon moet hem heilig zijn. In den geheelen kosmos kan alles, wat men wil en waarover men macht heeft, ook *bloot als middel* gebruikt worden; slechts de mensch en met hem ieder redelijk schepsel is '*Zweck an sich selbst*'.

Maar die 'menschenwaarde' welke aan ieder als *homo noumenon* heilig moet zijn, is tenslotte de ledige formule der 'Kategorische Imperativ' zelve en ook de echte drijfveer van de 'zuivere practische rede' is geen andere, dan de 'zuivere', d.i. verabsolu-

1) *Kritik der praktischen Vernunft* S. 211/2.

teerde zedewet.[1] Daar ligt bij KANT het fundamenteel verschil tusschen bloote *Legalität* en *Moralität*.

De antinomie in het humanistisch substantiebegrip leerden wij vroeger hierin kennen, dat een resultaat van synthetisch-logische analyse wordt verabsoluteerd tot 'Ding an sich'.

De absolute vrijheid van den 'homo noumenon' bestaat in Kant's practische philosophie bij de gratie van datzelfde verstand, dat hij in zijn kenniscritiek aan den keten der zinnelijke phaenomena had geklonken!

En dat verstand met zijn analytische wetten verlogiseert zelve het persoonlijkheidsideaal, waaraan het in de lijn van het 'Primat der praktischen Vernunft' juist onderworpen moest worden gedacht.

Dat blijkt duidelijk uit dat merkwaardig gedeelte van de 'Analytik der praktischen Vernunft', waarin KANT handelt 'Von der reinen praktischen Urteilskraft'.[2]

Hier werpt KANT ten aanzien van de 'Kategorische Imperativ' een probleem op, dat parallel loopt met dat, hetwelk hij in het zgn. 'Schematismekapittel'[3] ten aanzien van de zuivere verstandsbegrippen had gesteld. Gelijk de laatste hun toepassing op zinnelijke aanschouwing moeten kunnen vinden, zoo moet door het practische oordeelvermogen datgene, wat in den regel algemeen (in abstracto) werd gezegd, op een handeling in concreto worden aangewend. Maar daarbij duikt deze moeilijkheid op, dat in KANT's gedachtengang *een concrete handeling steeds 'empirisch bepaald' is, d.i. tot de zinnelijke natuurervaring behoort*. En gelijk KANT het zelf uitdrukt: het schijnt ongerijmd, dat men in de zinnenwereld een geval zou kunnen aantreffen, dat, ofschoon het zelf onder natuurwetten staat, toch onder een wet der vrijheid zou kunnen worden gebracht. Een *schematiseering* van de practische rede-idee in den trant van het schematisme der verstandscatego-

1) t.a.p. S. 213: 'So ist die ächte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere als das reine moralische Gesetz selber, so fern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läszt.....'
2) t.a.p. S. 188.
3) Op dit belangrijk gedeelte van KANT's Kr. d.d.V. kan ik eerst in het tweede Boek bij de behandeling van het *Kennisprobleem* ingaan.

rieën is hier uiteraard uitgesloten, daar het zedelijk goede (de 'zuivere wil') iets boven-zinnelijks is, dat zich nimmer op ervaring laat betrekken.

Het dualisme tusschen natuur (wetenschapsideaal) en vrijheid (persoonlijkheidsideaal) wordt tot een antinomie tusschen beide bij de toepassing van Kant's kategorische imperatief op de concrete handelingen.

Hier duikt in scherpen zin de antinomie op, welke uit de dualistische scheiding van natuur en vrijheid bij KANT noodzakelijk moet ontspringen. Een zedelijke handelingsfunctie is onbestaanbaar buiten de kosmisch-tijdelijke zinvervlochtenheid met de natuurfuncties. Maar de erkenning van dat zinsverband zou aanstonds de hypostase van de redelijk-zedelijke persoonlijkheidsfunctie in KANT's opvatting van het persoonlijkheidsideaal weder te niet hebben gedaan.

De uitweg, dien KANT uit deze prangende tegenstrijdigheid zoekt, is typeerend. De idee is slechts op verstandsbegrippen, niet op zinnelijke ervaring te betrekken. Welnu dan kan de zedewet ook alleen geschematiseerd worden, door haar in haar abstract-logische formuleering te betrekken op den enkelen *vorm* eener natuurwet, die dan als type der zedewet wordt gequalificeerd.

De natuurwet zelve kan op 'Gegenstände der Sinne' *in concreto* worden betrokken. Het springt in het oog, dat daarmede de mogelijkheid eener toepassing der kategorische imperatief op *concrete handelingen* niet is aangetoond. Immers al kan in KANT's gedachtengang de categorie der causaliteit op zinnelijke handelingen *in concreto* worden betrokken, zij kan dit alleen door middel van haar schematiseering in den tijd.

De *bloote vorm der natuurwet* daarentegen kan *als zoodanig*, d.w.z. zonder schematiseering, zonder synthese met den *tijd* als aanschouwingsvorm van den 'inneren Sinn', juist niet op zinnelijke ervaring worden toegepast.[1)]

1) Zie t.a.p. S. 191: 'Es ist also auch erlaubt, die *Natur der Sinnenwelt* als *Typus* einer *intelligibelen* Natur zu brauchen, so lange ich nur nicht die Anschauungen, und was davon abhängig ist, auf diese übertrage, sondern blosz die *Form der Gesetzmäszigkeit* überhaupt (deren Begriff auch im gemeinsten Vernunftgebrauche stattfindet, aber in keiner anderen Absicht, als blosz zum reinen praktischen Gebrauche der Vernunft *a priori* bestimmt erkannt werden kann) darauf beziehe. Denn Gesetze als solche sind so fern einerlei, sie mögen ihre Bestimmungsgründe hernehmen, woher sie wollen.'

De regel van het vermogen tot oordeelen onder wetten der zuivere practische rede is nu volgens KANT deze: Vraag uzelf af, of gij de handeling, die ge u hebt voorgenomen, wel als mogelijk door uw wil zoudt kunnen beschouwen, wanneer zij naar een wet der natuur, van welke natuur gij zelf een deel waart, zou geschieden. Wanneer dus de subjectieve regel (maxime) der handeling zich naar den vorm der natuurwet niet als een algemeene wet van het handelen *laat denken*, dan is zij *zedelijk onmogelijk*.

Deze 'Typik der reinen praktischen Urteilskraft' komt dus eenvoudig neer op beoordeeling der concrete handelingen naar het logisch principium contradictionis. De bloote vorm der natuurwet is volgens KANT's eigen uitspraak, niets anders dan de vorm 'der Gesetzmäszigkeit überhaupt', want wetten als zoodanig zijn inzooverre eenerlei, onverschillig waaraan zij hun bepalingsgronden ontleenen. Voor de toepassing van de kategorische imperatief rest KANT niets anders dan haar te betrekken op het logicistisch algemeenbegrip 'wet', in casu het verabsoluteerde analytisch principe der tegenspraak.

Door dat logisch formalisme krijgt de antinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in KANT's humanistische wetsidee haar grootste scherpte. Immers de 'reine Wille' moet als 'causa noumenon', als absolute metaphysische, boventijdelijke oorzaak van de handelingen in haar zinnelijke verschijningswijze worden gevat.

Onder het 'mechanisme der natuur', het souvereine domein van het wetenschapsideaal, vat KANT zoowel de psychische als de physische causaliteit en de zgn. 'psychologische vrijheid' noemt hij spottend 'die Freiheit eines Bratenwenders, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet.'[1)]

1) *Kritik der pr. Vern.* S. 224.

Kant's karakteriseering van Leibniz' opvatting der 'vrije persoonlijkheid' als het automaton spirituale.

Het Leibniziaansche *automaton spirituale*, dat door zijn voorstellingen gedetermineerd wordt tot zijn handelingen, is evenzeer van de ware 'transcendentale vrijheid' verstoken als het *automaton materiale* dat niets dan een stoffelijke machine is. 'Inderdaad' schrijft KANT, 'waren de handelingen des menschen, zoo als zij tot diens bepalingen in den tijd behooren, niet enkel bepalingen van den mensch als verschijning, maar als "Ding an sich selbst"; dan zou de vrijheid niet te redden zijn. De mensch ware een marionet, of een Vaucansonsche automaat, getimmerd door den hoogsten Meester aller kunstwerken, en het zelfbewustzijn zou hem wel tot een denkende automaat maken, maar tot zulk een, waarin het bewustzijn zijner spontaniteit, wanneer het voor vrijheid gehouden werd, bloote misleiding ware.....'[1)]

God heeft den mensch echter slechts als *homo noumenon* geschapen, niet als 'phaenomenon' en zoo ware het een contradictie te zeggen, dat God als schepper oorzaak der handelingen in de zinnenwereld is, terwijl hij tevens oorzaak van het 'Dasein' van het handelend wezen als *noumenon* is.[2)]

Maar de 'causa noumenon' der zinnelijke handelingen blijkt zelve niet anders te zijn, dan de verabsoluteerde *vorm* der wetmatigheid 'überhaupt'. Dit is de belichaamde antinomie zelve.

De kategorische imperatief, als verlogiseerde zedewet, wordt zelve als subjectieve 'causa noumenon' gedacht! Immers de subjectieve moreele wilsfunctie, waartegenover de 'kategorische Imperativ' zich als een 'sollen' stelt, omdat die wilsfunctie de wet kan overtreden, kan niet als 'causa noumenon' worden gevat, daar KANT deze subjectsfunctie als 'empirisch bedingt', afhankelijk van de 'zinnelijke natuur' beschouwt.

Wanneer KRONER meent deze antinomie aldus te kunnen oplossen, dat niet de 'reine' (d.w.z. gehypostaseerde) wil, maar

1) *Kritik der pr. Vern.* S. 229.
2) t.a.p. S. 231. Men ziet hier duidelijk, hoe KANT's gods-idee door het *persoonlijkheidsideaal* is bepaald.

slechts de ‘empirisch-bedingte reine Wille’ als ‘causa noumenon’ der handelingen is te vatten,[1)] dan geeft hij ongewild de meest praegnante formuleering aan deze Kantiaansche antinomie. Immers hoe kan de ‘reine Wille’ ‘*empirisch bedingt*’ zijn, zonder zijn ‘Reinheit’, d.w.z. zijn absoluut karakter te verliezen? Het speculatief idealisme met zijn dialectische methode wettigt principieel de antinomie als doorgangsstadium tot een hoogere synthesis. Maar KANT aanvaardt de antinomie niet en dus kan deze oplossing in *zijn* gedachtegang nimmer uitkomst brengen.

Kroner's opvatting van den oorsprong der antinomie in Kant's leer van den ‘reinen Wille’ als causa noumenon.

KRONER heeft intusschen wel scherp gezien, *waar* de oorsprong van de antinomie in KANT's leer van de ‘reine Wille’ als ‘causa noumenon’ ligt. Die oorsprong schuilt in de onmogelijkheid, den moreel-logischen *vorm* der rede met hare zinnelijk bepaalde *materie* vereenigd te denken.

Dat de ‘Typik der reinen praktischen Vernunft’ hier geen uitkomst kan brengen, zagen wij reeds. De ‘Dialektik der reinen Vernunft’ had in KANT's gedachtegang alleen kunnen aantoonen, dat de natuurwetenschappelijke causaliteitscategorie slechts op zinnelijke ervaring, maar nimmer op ‘Dinge an sich’ kan worden betrokken. Maar het inzicht in de mogelijkheid eener wezenlijke verbinding van natuur en bovenzinnelijke vrijheid *kon* de ‘Kritik der reinen Vernunft’ niet geven, daar zij zelve op hypostaseering van de logische en psychische bewustzijnsfuncties was gebaseerd, inzooverre KANT n.l. meent deze functies uit den kosmisch-tijdelijken zin-samenhang te kunnen uitlichten en dus ‘an sich’ te kunnen stellen.

1) KRONER t.a.p. I S. 199.

De antinomie tusschen natuur en vrijheid in Kant's begrip van 'het hoogste goed'.

Nog eenmaal beproeft KANT in zijn 'Kritik der praktischen Vernunft' het door hem cru doorgesneden zinsverband tusschen natuur en vrijheid in de *rede* zelve te herstellen en wel in het *begrip van het hoogste goed*. Doch men heeft algemeen ingezien, dat juist *hier* KANT's stelsel zijn zwakste stee vertoont en inderdaad zich in innerlijke antinomieën ontbindt.

Wij willen deze laatste synthesepoging nog kort onder de oogen zien. KANT heeft de oudere heteronome (niet realistische) moraal daarmede getypeerd, dat zij naar een 'Gegenstand des Willens' zocht, om dezen tegelijk tot *materie* en *grond* der zedewet te maken, inplaats dat eerst gezocht werd naar een wet, die *a priori* en onmiddellijk den wil en eerst door den wil het object van den wil bepaalde. Zoo werd dan het begrip van het hoogste goed in deze heteronome moraal tot laatste bepalingsgrond van den zedelijken wil.[1)] Voor KANT wordt het begrip van het 'hoogste goed' de 'unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft', maar is het nimmer als *bepalingsgrond* van den 'reinen Willen' te vatten.[2)] Veeleer is in dit begrip de zedewet als laatste bepalingsgrond reeds ondersteld.

Nochtans moeten volgens KANT in het begrip van het hoogste goed *de deugd* (als bepaaldheid van den wil uitsluitend door de kategorische imperatief) en *de gelukzaligheid* (als drijfveer onzer zinnelijkheid) noodwendig verbonden worden gevat. Immers dat de persoonlijkheid gelukzaligheid behoeft en harer ook waardig is, maar haar nochtans niet deelachtig zou kunnen worden, dat kan met den volkomen wil van het redelijk Wezen, dat tegelijk almachtig ware (d.i. van de godheid), niet tezamen bestaan. Deze verbinding van deugd met gelukzaligheid kan niet *analytisch* gedacht worden, daar immers 'vrijheid' en 'natuur' niet logisch uit elkander volgen, veeleer elkander uitsluiten[3)], maar slechts

1) t.a.p. S. 183/4.
2) t.a.p. S. 283/9.
3) *Kr. d. pr. V.* t.a.p. S. 243: 'Also bleibt die Frage: "*wie ist das höchste Gut praktisch möglich?* noch immer unerachtet aller bisherigen *Koalitionsversuche* eine unaufgelöste Aufgabe. Das aber, was sie zu einer schwer zu lösenden Aufgabe macht, ist in der Analytik gegeben, nämlich dasz Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei spezifisch ganz *verschiedene Elemente* des höchsten Guts sind, und ihre Verbindung also nicht *analytisch* erkannt werden könne..... sondern eine *Synthesis* der Begriffe sei.'

synthetisch en dan zoo, dat òf de gelukzaligheid het noodwendig gevolg der deugd als ‘causa noumenon’, of omgekeerd de begeerte naar gelukzaligheid de bewegende oorzaak tot zedelijk handelen is. Het laatste is uiteraard uitgesloten door het autonomieprincipe. Maar ook de eerste weg schijnt onmogelijk, wijl alle practische verbinding van oorzaken en werkingen in de wereld als gevolg der wilsbepaling zich niet naar de moreele gezindheid van den wil richt, maar naar de kennis der natuurwetten en het physisch vermogen, deze tot zijn doeleinden te gebruiken. En toch is de bevordering van het hoogste goed, dat de verbinding van deugd en gelukzaligheid in zijn begrip bevat, een *a priori* noodzakelijk object van onzen wil en het hangt volgens KANT zóó onafscheidelijk met de moreele wet te zamen, dat de onmogelijkheid van het begrip ‘hoogste goed’ ook de zedewet zelve *valsch* zou maken.

Kant formuleert de antinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in het begrip van ‘het hoogste goed’ als ‘antinomie der practische rede.’

Zoo ontstaat de ‘antinomie der practische rede’, welke KANT behandelt in het Hoofdstuk ‘Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut’. Hij meent intusschen deze antinomie daarmede te kunnen oplossen, dat weliswaar het oordeel, dat de begeerte naar gelukzaligheid de bewegende oorzaak tot zedelijk handelen is, als *onvoorwaardelijk valsch* moet worden gekwalificeerd, maar het tweede oordeel, dat de gelukzaligheid het noodwendig gevolg der deugd is, slechts in zooverre valsch is, als de laatste als oorzaak der eerste *in de zinnenwereld* wordt beschouwd en dus aan de redelijke wezens alleen een phaenomenaal bestaan wordt toegekend. Daar het echter niet alleen gerechtvaardigd is het bestaan van den mensch

ook als noumenon in een intelligibele wereld te denken, maar zelfs in de zedewet een zuiver intelligibele bepalingsgrond van de causaliteit der vrije persoonlijkheid in de zinnelijke wereld gegeven is, is het volgens KANT niet onmogelijk, dat de moreele gezindheid door een intelligibelen Schepper der natuur in een noodwendigen oorzakelijken samenhang met de gelukzaligheid als werking in de zinnen-wereld is gesteld.

Zoo ziet KANT zich ten slotte toch genoopt een samenhang tusschen ‘natuur’ en ‘vrijheid’ aan te nemen om de antinomische consequenties zijner hypostaseering (en dus logicistische formaliseering) van de zedelijke persoonlijkheid te ontgaan. Het aanvaarden van zulk een intelligibelen Schepper der natuur (de godheid) kan niet redelijk bewezen worden, maar het is een *postulaat* der zuivere practische rede, dat de verwerkelijking van het hoogste goed mogelijk maakt. Dit postulaat steunt dus niet op een theoretisch weten, maar evenals de beide andere postulaten der zuivere practische rede, t.w. de *vrij*heid (in positieven zin) en de *onsterfelijkheid*, op een *algemeengeldig en noodwendig redelijk geloof* in de realiteit eener bovenzinnelijke, noumenale wereld en de mogelijkheid van een verwerkelijking van het hoogste goed.

Het valt licht in te zien, dat deze geheele poging, natuur en vrijheid weder in dieperen samenhang te brengen, slechts kan worden gekocht door een ontbinding van de idee van den ‘homo noumenon’ als ‘Ding an sich’. Is de zedelijke persoonlijkheidsfunctie inderdaad de substantie van het menschelijk wezen, een substantie, die naar DESCARTES' praegnante omschrijving ‘nulla re indiget ad existendum’, dan is geen brug tusschen ‘natuur’ en ‘vrijheid’ mogelijk en beteekent iedere poging tot synthese *een doorbreking van de grond-hypostase* in *het humanistische persoonlijkheidsideaal*.

Terecht merkt KRONER op, dat het eigenaardige van de zuivere practische rede, hare *autonomie*, wordt ondergraven door de gelukzaligheid als ‘Inhaltsbestimmung’ in de zuivere zedewet mede op te nemen, waardoor immers de absolute souvereiniteit van den zedelijken wil tot de zinnelijkheid wordt beperkt, in stee van haar

volstrekte onafhankelijkheid tegenover deze te handhaven.[1)]

Het is het begrip 'hoogste goed' zelve, waarin zich alle antinomieën tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal tezamen dringen!

In Kant gods-idee heerscht inderdaad het persoonlijkheidsideaal over het wetenschapsideaal.

KANT's gods-idee als postulaat der 'reine' practische rede is de slot-hypostase van het persoonlijkheidsideaal. In haar bereikt de idee der noumenale wereld als 'eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft'[2)] haar hoogtepunt. Deze redeGod is de kategorische imperatief zelve, gedacht als *noumenale bepalingsgrond van de zinnelijke natuur*. Zijn wil komt niet boven de practische rede, niet boven de gehypostaseerde zedewet uit. Want het 'Prinzip der Sittlichkeit' 'schränkt sich nicht blosz auf Menschen ein, sondern geht auf alle endliche Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schlieszt sogar das unendliche Wesen als oberste Intelligenz mit ein'.[3)]

De autonome wil kan een gebod slechts inzooverre als goddelijk erkennen, als het uit de practische rede voortvloeit.

De wijsbegeerte der 'religie', die KANT op zijn metaphysica van het 'redelijk geloof' bouwt is de 'Religion innerhalb der Grenzen der bloszen Vernunft' en de wijze, waarop KANT in zijn gelijknamig geschrift beproeft, het Christelijk openbaringsgeloof aan zijn in het persoonlijkheidsideaal gefundeerde metaphysica aan te passen is een sterk staal van het gemis aan inzicht in het wezen en uitgangspunt van het Christendom, een gemis aan inzicht, dat de humanistische wijsbegeerte van meetaf heeft getypeerd. Het zuivere redegeloof is de kern aller religieuze dogma's. Maar de menschheid is niet bekwaam, deze kern in haar 'Reinheit' zich eigen te maken; zij moet haar verzinnelijken, opdat zij voor haar tot een levende kracht, een religieuze werkelijkheid kan worden.

1) KRONER a.w. I S. 209.
2) *Kr. der pr. V.* t.a.p. S. 158.
3) t.a.p. S. 143.

Als deze zuivere ethische kern uit de Christelijke openbaring wordt uitgepeld, dan stemt zij wonderbaar met het apriorisch rede-geloof overeen. De zondeval is dan niets dan het antagonisme tusschen zinnelijke en zedelijke natuur, tusschen ‘natuur’ en ‘vrijheid’ in den mensch.

Het ‘radikale Böse’ in de menschelijke natuur is haar ‘Hang’ om den wil onder de zinnelijke neigingen te buigen, in stee van hem door den kategorische imperatief te laten bepalen! De wedergeboorte is een vrije daad van onze zedelijke natuur, waardoor het goede over het booze de overwinning behaalt.

De ‘Godmensch’ is de idee van den ‘zedelijken ideaalmensch’, in wien het redegeloof de volkomen verwerkelijking van de idee van het goede aanvaardt en die in *dien* zin voorwaarde is voor de wedergeboorte, als deze alleen kan plaats grijpen inzooverre wij aan de realiseerbaarheid van de zedelijke idee gelooven. Inzoover is dus de Godmensch de verlossende kracht, door welke de wedergeboorte tot stand komt. In dit zedelijk menschheidsideaal en in het streven naar zijn verwezenlijking worden de individueele zonden verzoend!

Dit is de religie van het humanistisch persoonlijkheidsideaal in den stijven rok van het moralistisch rationalisme!

Het grondmotief der Christelijke wets- en subjectsidee: de antithetische verhouding van zonde-val en genade in beider uitdrukking in den tijd, wordt in den zin der immanentie-philosophie omgeduid in het antinomisch grondprobleem der humanistische wets- en subjectsidee: de spanning tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal, tusschen ‘natuur’ en ‘vrijheid’.

§ 6 - De ontwikkeling der grond-antinomie in de ‘kritik der urteilskraft’

Poging tot overbrugging van het dualisme tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in de ‘Kritik der Urteilskraft’. Het probleem der individualiteit.

Is dus in de eerste beide ‘Kritiken’ de antinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal, bij beider rigoristische scheiding

niet opgeheven, in KANT's derde hoofdwerk: *Kritik der Urteilskraft*, eerst na de beide andere geschreven, doet KANT een poging, langs anderen weg de klove tusschen ‘natuur’ en ‘vrijheid’ te overbruggen. Hier overziet hij den geheelen gang, die zijn wijsgeerig denken tot nu genomen had en in de beroemde ‘Inleiding’ schrijft hij: ‘Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so dasz von dem ersteren zum anderen (also vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verscheidene Welten waren, deren erste auf die zweite keinen Einflusz haben kann: so *soll* doch diese auf jene einen Einflusz haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur musz folglich auch so gedacht werden können, dasz die Gesetzmäszigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. - Also musz es doch einen Grund der *Einheit* des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiteitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnisse desselben gelangt, *mithin kein eigentümliches Gebiet hat* (ik cursiveer), dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach Prinzipien der anderen möglich macht.’[1)]

Het probleem, dat de *Kritik der Urteilskraft* opwerpt, is dus eigenlijk niet nieuw in KANT's gedachtengang. Het gaat opnieuw om de mogelijkheid eener onderordening van de natuur onder de vrijheid der rede. Maar nieuw is wel de weg, waarlangs de derde ‘Kritik’ dit probleem tot oplossing zoekt te brengen, en die de tegenhanger vormt van den door LEIBNIZ gevolgden.

1) *Kritik der Urteilskraft* (W.W. Bnd VI) S. 19/20.

Kant's rationalistische opvatting der individualiteit als specificiteit der wetmatigheid.

Die weg loopt over het *probleem der individualiteit, of liever dat der specificiteit* in de natuur, want het gaat bij KANT immer om *wetmatigheid; wet en subject worden, gelijk wij weten, in het raam zijner rationalistische wetsidee doorloopend vereenzelvigd!*[1] Slechts KANT's aesthetische philosophie geeft aan het subjectief-individueele een zelfstandige plaats in haar leer van het scheppend 'genie'. Zoowel verstands- als rede-wetgeving bleken ten slotte hun 'Gegenstand' slechts *abstract-algemeen* a-priori te kunnen bepalen. Maar er zijn zoo menigvuldige vormen der natuur, 'gleichsam so viele Modifikationen der allgemeinen transzendentalen Naturbegriffe'(!), die door de wetten, welke door de zuivere verstandsfunctie a priori gegeven worden, *onbepaald* worden gelaten, dat daarvoor toch ook wetten moeten zijn, die wel is waar, als *empirische*, naar ons verstandelijk inzicht *toevallig* moeten heeten, maar die, zullen zij inderdaad *wetten* kunnen heeten, toch uit een principe der eenheid van het menigvuldige als noodwendig voortvloeiend moeten worden beschouwd, ook al moge dit principe ons onbekend zijn.[2]

Nu bestaat er in de 'Familie der oberen Erkenntnisvermögen' een eigenaardig verbindingslid tusschen het verstand en de rede, nl. *de 'Urteilskraft'*, die eenerzijds het bijzondere onder de algemeene wetten subsumeert en als zoodanig, als *'bepalend transcendentaal vermogen tot oordeelen,' constitutief* is voor de ervaring, en anderzijds als bloot *reflecteerend oordeelvermogen* de doelmatige aangepastheid van de bijzonderheid in de wetten der natuur aan ons kennisvermogen (dat slechts algemeene wetten

1) Wij zullen bij de behandeling van het individualiteitsprobleem zien, dat de *species* als *typebegrip* slechts de *bijzondere wetmatigheid*, maar niet de *individueele subjectiviteit* omvat en dat in de onherleidbaarheid van subjectieve individualiteit tot de bijzondere wetmatigheid de subjectszijde van onzen kosmos hare relatieve zelfstandigheid tegenover de wetszijde 'luce clarius' bewijst.

2) *Kritik der Urteilskraft* t.a.p. S. 24.

a priori kan geven) *beoordeelt* en als zoodanig niet *constitutief*, maar slechts *regulatief* voor de *ervaring* is.

Het *reflecteerend* oordeelvermogen gaat dus precies omgekeerd te werk als het *bepalende*. Het eerste *beoordeelt* het bijzondere in zijn aangepastheid aan de algemeene wetten, welke door het verstand in de *synthesis a priori* aan de natuur(ervaring) gegeven worden; het tweede gaat juist van de algemeene wetten *a priori* uit en ordent onder deze wetten de bijzondere empirische wetten der natuur. De reflecteerende 'Urteilskraft' bezit niet, gelijk de bepalende, *objectieve* principes a priori, maar bloot *subjectieve*. Zij beoordeelt de bijzondere menigvuldigheid der natuur *alsof* een hooger verstand dan het onze de empirische natuurwetten gegeven had ten behoeve van ons kenvermogen, om een systeem der ervaring naar bijzondere natuurwetten mogelijk te maken.

KANT brengt het reflecteerend oordeelvermogen in verband met zijn bekend schema van de zielsvermogens. Alle 'vermogens der ziel' kunnen volgens hem tot drie worden teruggebracht, welke zich niet verder uit een gemeenschappelijken grond laten afleiden, t.w. het kennisvermogen, het gevoel van lust en onlust en het begeeringsvermogen. Voor het eerste geeft alleen het verstand wetten a priori, voorzoover het, als vermogen tot het verkrijgen van theoretische kennis, op de natuur wordt getrokken. Voor het begeeringsvermogen, als een 'oberes Vermögen nach dem Freiheitsbegriffe', is alleen de rede a priori wetgever. Het ligt dus in KANT's schema voor de hand, de reflecteerende 'Urteilskraft' op het *gevoel* te betrekken, dat wij tegenover de theoretisch gekende natuur hebben. Ieder gevoel is, volgens KANT's wel uiterst rationalistische opvatting, een 'synthetische activiteit', waardoor wij de voorstelling van een 'Gegenstand' op onze subjectieve doelstellende werkzaamheid betrekken. In ieder gevoel ordenen wij een voorgestelden 'Gegenstand' onder een doel (!).

De doelmatigheidsgedachte in de natuur.

Het reflecteerend oordeelvermogen, dat in zijne *empirische gestalte* geheel met het gevoelsleven samenvalt, laat ons de hoogere

eenheid tusschen verstand en rede daarin erkennen, dat het een ‘Gegenstand der Erkenntnis’ onder een *doel* ordent. Maar deze empirische reflexies van de ‘Urteilskraft’ zouden als geheel willekeurig en subjectief, nimmer een algemeengeldig en noodwendig karakter kunnen bezitten. Het reflecteerend oordeelvermogen bezit echter een *algemeen-geldig principe a priori*, een *transcendentaal principe*, dat met een evenzoo noodwendig en algemeen gevoel verbonden is. Dit principe is dat der *formeele doelmatigheid der natuur*. Want het begrip van de objecten, voorzoover zij naar dit principe worden beoordeeld, is slechts ‘der reine Begriff von Gegenständen des möglichen Erfahrungserkenntnisses überhaupt’ en bevat geen enkelen empirischen inhoud.[1)]

Krachtens dit transcendentale principe moet het reflecteerend oordeelvermogen de natuur zoo beoordeelen, *alsof* het voor ons menschelijk inzicht toevallige in de empirische specificiteit der natuurwetten, nochtans door een hooger verstand naar een voor ons wel niet te *kennen* maar toch wel denkbare *wetmatige* eenheid is voortgebracht.

De wet der specificatie als regulatief principe van het transcendentale oordeelvermogen voor de natuurbeschouwing.

Dit transcendentale begrip van een doelmatigheid in de natuur is nòch een *natuurbegrip*, nòch een *vrijheidsbegrip*. Want de ‘Urteilskraft’ schrijft door haar transcendentaal principe niet aan de natuur, maar aan *haar zelve*[2)] voor de beoordeeling van de natuur, een wet voor, die men de *wet der specificatie* der natuur kan noemen, welke wet een bloot regulatief principe voor onze natuurbeschouwing is: ‘Denn es ist nicht ein Prinzip der bestimmenden, sondern blosz der reflektierenden Urteilskraft; man will nur, dasz man, die Natur mag ihren allgemeinen Gesetzen nach eingerichtet sein, wie sie wolle, durchaus nach j enem Prinzip und den sich darauf

1) *Kritik der Urteilskraft* t.a.p. S. 26/7.
2) KANT spreekt hier van een ‘Heautonomie’ der reflecteerende ‘Urteilskraft’.

gründenden Maximen ihren empirischen Gesetzen nachspüren müsse, weil wir, nur so weit als jenes Statt findet, mit dem Gebrauche unseres Verstandes in der Erfahrung fortkommen und Erkenntnis erwerben können'.[1)]

Overzien wij een oogenblik de taak, die KANT hier in algemeenen zin aan het reflecteerend oordeelvermogen toekent, dan laat zich licht inzien, hoe het grondprobleem, dat de 'Kritik der Urteilskraft' ter oplossing is voorgelegd, zijn wortel heeft in het door de beide eerste 'critieken' rē verā onopgelost gelaten probleem in zake de verhouding tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal.

Voor het 'verstand' kon in de 'Kritik der reinen Vernunft' de mogelijkheid eener kennis van de 'Totalität der Bedingungen' van de natuur, die ook de kennis van de theoretische noodzakelijkheid der 'empirische' natuurwetten zou hebben ingesloten, niet worden, erkend, wijl in dit geval het verstand (het wetenschapsideaal) toch weer over het 'Unbedingte' zou hebben geboden, welk laatste KANT eens en voorgoed naar het boven-zinnelijke, teleologisch rijk van de persoonlijkheid als 'Selbst-zweck' wilde verwijzen.

Daarom mochten de logische en psychische bewustzijnsfuncties ook slechts in een formeele synthesis tot eenheid worden gebracht en moest in de zinnelijke materie een grens voor het verstand blijven bestaan.

Anderzijds mocht de teleologische beschouwingswijze van de practische rede niet in het domein van het wetenschapsideaal doordringen, omdat KANT het postulaat van dit wetenschapsideaal: de souvereiniteit van het mathematisch-natuurwetenschappelijk denken over de natuur, niet wilde prijsgeven. Zulks belette hem, met FICHTE de continuiteitstendenz van het persoonlijkheidsideaal over de natuur ten koste van het wetenschapsideaal te volgen!

1) *Kritik der Urteilskraft* t.a.p. S. 32.

Waarom de ‘Kritik der Urteilskraft’ de fundamenteele tweespalt in Kant's Archimedisch punt niet kan opheffen.

Er restte KANT dus geen andere weg, dan naar een verbindingslid tusschen verstand en rede te zoeken, een verbindingslid echter, dat in zijn *subjectief functioneel karakter* inderdaad niet het absolute ‘bovenzinnelijke subject’ *boven* ‘theoretische’ en ‘practische’ rede, doch slechts een derde immanente bewuszijnsfunctie *naast* en *tusschen* deze beide kon zijn, juist daardoor echter ook geen wezenlijke eenheid tusschen de beide antagonistische factoren der humanistische wetsidee kon brengen.

Overeenkomstig de beide functioneele ‘kennisstammen’, welke het oordeelvermogen met elkander vergelijkt, en over welker onderlinge doelmatige overeenstemming het ‘reflecteert’, t.w. *psychische aanschouwing* en *verstand*, kan de ‘Urteilskraft’ hetzij een gegeven zinnelijke voorstelling, *vóór alle begripsvorming ervan*, in hare onmiddellijke aanschouwelijkheid als doelmatig aan ons verstand aangepast beoordeelen, òf zij kan omgekeerd het *begrip* van een ‘Gegenstand’ als den grond der werkelijkheid van dezen ‘Gegenstand’ en dus het begrip als doelmatig aangepast aan de aanschouwelijke werkelijkheid van het ding beoordeelen.

In het eerste geval wordt de ‘Gegenstand’ slechts op een *subjectieven* grond doelmatig genoemd, wijl zijn voorstelling onmiddellijk met een subjectief lustgevoel (welgevallen) verbonden is, dat nimmer objectief ‘Erkenntnisstück werden kann’, en deze voorstelling zelve is een *aesthetische voorstelling der doelmatigheid*. In het tweede geval daarentegen - wordt het oordeel der doelmatigheid op een bepaalde *objectieve* kennis van den ‘Gegenstand’ onder een gegeven begrip betrokken en heeft het niets met een subjectief gevoel van lust aan de dingen, maar met het verstand in de beoordeeling der dingen te doen. In dit geval oordeelen wij, dat de doelmatigheid *objectief* (reëel) in het natuurding als een *organisme* is gelegen.

In het eerste geval ligt het oorspronkelijke in de gevoelswerking der (natuur)dingen op ons en eerst in het analytische onderzoek

komen ons de doelmatigheidsverhoudingen uitdrukkelijk tot bewustzijn; in het tweede geval ligt het zwaartepunt onzer instelling tot de dingen in de verstandelijke opvatting der betrekkingen in den 'Gegenstand', dien wij als doelmatig beoordeelen en het gevoel van welgevallen is met deze beoordeeling slechts secundair verbonden.

Hierop grondt Kant de indeeling der 'Kritik der Urteilskraft' in die van het *aesthetisch* en *teleologisch* oordeelvermogen: 'indem unter der ersteren das Vermögen, die formale Zweckmäszigkeit (sont auch subjective genannt) durch das Gefühl der Lust oder Unlust, unter der zweiten das Vermögen, die reale Zweckmaszigkeit (objective) der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurteilen, verstanden wird'.[1)]

De critiek der aesthetische 'Urteilskraft' heeft nu aan te toonen, hoe aan het aesthetisch oordeel, ofschoon het begrip daarin geen rol speelt(!), nochtans de algemeengeldigheid van een kennisoordeel kan toekomen. Die van het teleologisch oordeelvermogen heeft tot taak aan te toonen, dat de teleologische natuurbeschouwing slechts regulatieve waarde bezit voor het biologisch onderzoek, en hare eventueele aanspraken op constitutieve waarde voor de kennis af te weren.

In de slotparagraaf der 'Inleiding' handelt KANT 'van de verbinding van de wetgevingen van het verstand en der rede door het oordeelvermogen'. Nog eenmaal wordt hier het dualisme tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in volle scherpte geformuleerd: 'Das Gebiet des Naturbegriffs unter der einen und das des Freiheitsbegriffs unter der anderen Gesetzgebung sind gegen allen wechselseitigen Einflusz, den sie für sich (ein jedes nach seinen Grundgesetzen) auf einander haben könnten, durch die grosze Kluft, welche das Übersinnliche van den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert. Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Natur; der Naturbegriff eben sowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit; und es ist in sofern nicht möglich, eine

1) *Kr. der Urt. kr.* S. 41.

Brücke von einem Gebiete zu dem andern hinüberzuschlagen.'[1)]

Maar de 'Kritik der praktischen Vernunft' leverde de idee eener causaliteit door vrijheid. Deze 'causaliteit door den vrijen wil' is het einddoel, dat zelve (of welks verschijning in de zinnenwereld) *behoort* te bestaan, waartoe de voorwaarde van de mogelijkheid van zulk een werking in de natuur voor-ondersteld werd. Nu zou het oordeelvermogen volgens KANT het bemiddelend begrip tusschen de natuurbegrippen eenerzijds en de vrijheidsbegrippen anderszijds verschaffen, en wel in het begrip eener doelmatigheid in de natuur: 'denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt.'[2)]

KANT meende, dat in zijn gedachtegang het begrip eener absolute causaliteit door vrijheid zonder innerlijke tegenspraak gedacht kon worden.

Het bleek echter reeds eerder, dat het begrip van een 'unbedingte *causa noumenon*' met alle antinomieën van het humanistisch substantiebegrip is belast.

De 'homo noumenon' zou in absoluten zin 'Ding an sich' zijn, zijn zedelijke vrijheid zou volstrekt 'unbedingt' gelden. Maar in waarheid is deze 'hypostase' door het volstrekt kosmisch relatieve, analytisch *denken bepaald*[3)] en is in haar de moreele zin-zijde

1) *Kr. der Urt. kr.* S. 43.
2) t.a.p. S. 44.
3) In de beroemde § 76 van de *Kritik der Urteilskraft* schrijft KANT: 'Die Vernunft ist ein Vermögen der Prinzipien und geht in ihrer äuszersten Forderung auf das Unbedingte; da hingegen der Verstand ihn immer nur unter einer gewissen Bedingung die gegeben werden musz zu Diensten steht. Ohne Begriffe des Verstandes aber, welchen objective Realität gegeben werden muss kann die Vernunft gar nichts objectiv (synthetisch) urteilen und enthält als theoretische Vernunft für sich schlechterdings keine konstitutive, sondern blosz regulative Prinzipien'.
Maar KANT heeft niet gezien, dat de idee van den 'homo noumenon' als hypostase van de moreele functie der persoonlijkheid zelve het product is van een, den kosmische zin-samenhang negeerende en dus *valsche, analytische verstandsarbeid!* Want de 'idee' wijst heen naar de zin-totaliteit en niet naar een analytische abstractie, die in hare hypostaseering het zinsverband verstoort!

der werkelijkheid door een valsche analyse uit den kosmischen zinsamenhang uitgelicht, waardoor zij is verlogiseerd. En in die verlogiseerdheid ontbindt zij zich zelve!

Dezelfde antinomie, welke de idee van den homo noumenon innerlijk ontbindt, keert terug in het principe van het teleologisch oordeelvermogen.

Dezelfde antinomie keert terug in het principe van het teleologisch oordeelvermogen. Het gaat hier om de mogelijkheid, de streng mechanische causaliteit van het humanistisch wetenschapsideaal met een teleologie in de natuur, die slechts in een zedelijken 'Selbstzweck' haar afsluiting kan vinden, te zamen te denken.

De critiek der teleologische 'Urteilskraft' vond in het feit, dat in de natuur zelve verschijnselen gegeven zijn, t.w. de *levende organische dingen*, die in *zich zelve* voor onze beschouwing zich als doelmatig voordoen en aan een causale verklaring een onoverschrijdbare grens stellen, een rechtvaardigingsgrond om de aanwezigheid van materieele, in de dingen zelve gelegen natuurdoeleinden aan te nemen.

Een ding, dat als natuurproduct toch tegelijk slechts als natuurlijk *organisme* kan worden gevat, moet zich tot zichzelve wederkeerig als oorzaak en werking verhouden. Daar nu het natuurorganisme een product der natuur zelve en niet slechts, gelijk het *schoone*, de *voorstelling* van een door de natuur of door de kunst voortgebracht ding is, daar het immers aan het begrip van een doel 'objectieve realiteit' verschaft, zoo moet gevraagd worden, hoe het naar de transcendentale voorwaarden der objectieve realiteit, naar de categorie der causaliteit, *mogelijk* is. Nu is de verbinding van oorzaak en gevolg, voorzoover zij alleen door het 'verstand' gedacht wordt, een synthetische bepaling der verschijnselen, die een reeks van oorzaken en werkingen vormt, welke steeds de werking later dan de oorzaak stelt. Daarom kan de causale samenhang in een natuurorganisme nimmer een *nexus effectivus*, d.w.z. een samenhang der *mechanische, werkende* oorzaken zijn.

Daar het organisme niet door een uitwendige oorzaak kan ontstaan, maar als zijn eigen oorzaak en tegelijk als werking dezer oorzaak moet worden gedacht, kan deze causaliteitsverhouding door het reflecteerend oordeelvermogen slechts zoo worden beoordeeld, dat men haar als *nexus finalis* beschouwt, waarin de werking tegelijk als *causa finalis* wordt gedacht.[1)] Hierin ligt tweeërlei opgesloten:

1° - De deelen van het organisme kunnen slechts door hun betrekking tot het geheel bestaan en

2° - de deelen zijn slechts daardoor tot de eenheid van het geheel verbonden, dat zij van elkander wederkeerig oorzaak en werking hunner vorm zijn.

Het fictief karakter derteleologische natuurbeschouwing volgt reeds uit Kant's wetsidee.

Daar zulk een teleologische verbinding van oorzaak en werking ons nochtans alleen in ons eigen menschelijk handelen bekend is, zoo kunnen wij dit teleologisch principe wel bij de *beoordeeling* der natuur-organismen ten grondslag leggen, maar wij moeten ons steeds bewust blijven, dat wij daarmede de objectieve realiteit van het organische niet *categoriaal bepalen*, maar er alleen over *reflecteeren*, om daarmede een regulatieve leiddraad voor de mechanische natuur-bepaling te winnen. Wij mogen het levend organisme slechts zoo beoordeelen, *alsof* aan dit organisme een doelmatig handelen ten grondslag lag. KANT's dualistische wetsidee laat niet anders toe!

Het begrip van den ‘Naturzweck’ voert nu het reflecteerend oordeelvermogen noodzakelijk boven het georganiseerde natuurproduct uit tot de ‘Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke’, m.a.w. tot de idee der natuur als een ‘algemeen organisme’ (een uitdrukking, die eerst SCHELLING gebruikt), aan welke idee nu alle mechanisme der natuur naar redebeginselen moet worden ondergeordend: ‘Das Prinzip der Vernunft ist ihr als nur subjectiv, d.i. als Maxime zuständig.

1) *Kr. der Urt. kr.* S. 261/2.

Alles in der Welt ist irgend wozu gut; nichts ist in ihr umsonst; und man ist durch das Beispiel, das die Natur an ihren organischen Produkten gibt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäszig ist, zu erwarten.'[1)]

Maar de teleologische beschouwing mag nimmermeer als een immanent principe van de causale natuurverklaring worden ingevoerd. Zij blijft *idee, grensbegrip* voor de laatste en heeft als zoodanig deze *heuristische waardij* voor de natuurwetenschap, dat zij steeds de vraag opwerpt, door welk causaal mechanisme de bijzondere natuurdoelmatigheid tot stand is gekomen.

Anderzijds mondt de teleologische natuurbeschouwing, inzoover zij *in de natuur zelve* geen enkele 'Selbstzweck', geen enkel *einddoel* ontdekken kan, vanzelve uit in de bovenzinnelijke idee van den 'homo noumenon' en daarmede in een *ethico-teleologie*. Zoo schijnt inderdaad in de reflecteerende 'Urteilskraft' een verzoenende instantie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal te zijn ontdekt. *Maar die verzoening is slechts schijn!*

In de 'Dialektik der teleologischen Urteilskraft' begint KANT zelf met de formuleering eener antinomie tusschen de mechanische natuurbeschouwing van het *wetenschapsideaal* en de in wezen aan het *persoonlijkheidsideaal* ontleende teleologische natuurbeschouwing. De *thesis* in deze antinomie luidt: 'Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach blosz mechanischen Gesetzen möglich'.

De *antithesis:* 'Einige Erzeugung derselben ist nach blosz mechanischen Gesetzen nicht möglich'.[2)]

Het is duidelijk, dat de hier geformuleerde antinomie geheel past in het kader der humanistische wetsidee, waarin de antagonistische continuiteitspostulaten van wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in een onverzoenlijk conflict met elkander verwikkeld zijn.

De oorsprong van de antinomie van het teleologisch oordeelvermogen in het licht van Kant's wetsidee.

Het geheele probleem ontstaat uit het 'an sich' stellen der rede-

1) *Kr. der Urt. kr.* S. 268/9.
2) t.a.p. S. 278.

functies. Het gaat hier niet om handhaving van in de kosmische wetsorde verankerde zingrenzen tusschen wetskringen, maar slechts om handhaving van het persoonlijkheidsideaal van het humanistisch vrijheidsidealisme tegen het wetenschapsideaal, dat alle zingrenzen door het scheppend, souvereine denken in de continuiteit der denkbeweging wil overschrijden.

De 'oplossing', welke KANT aan de door hem geformuleerde antinomie geeft, berust dan ook weder geheel op een analytischhypostatische scheiding van de bewustzijnsfuncties van het *reflecteerend* en het *bepalend* oordeelvermogen: 'Aller Anschein einer Antinomie zwischen den Maximen der eigentlich physischen (mechanischen) und der teleologischen (technischen) Erklärungsart, beruht also darauf: dasz man einen Grundsatz der reflectierenden Urteilskraft mit dem der bestimmenden und die *Autonomie* der ersteren (die blosz subjectiv für unsern Vernunftgebrauch in Ansehung der besonderen Erfahrungsgesetze gilt) mit der *Heteronomie* der anderen, welche sich nach den von dem Verstande gegebenen (allgemeinen und besonderen) Gesetze richten musz, verwechselt'.[1)]

Waaruit ontstaat echter inderdaad de antinomie der teleologische 'Urteilskraft'? Uit het *te zamen* denken van twee principes, die volgens KANT hun grond in twee totaliter verschillende rede-functies hebben!

Deze antinomie kan niet worden opgelost door ieder dezer functies weder naar hun eigen 'apriorische principes' te verwijzen. Het gaat hier om de grondvraag, welke iedere wets- en subjectsidee in beginsel moet beantwoorden: waar ligt de diepere eenheid en de onderlinge samenhang der in haren zin-verscheiden functies der realiteit?

Dit probleem vat KANT eigenlijk eerst weer op in de beroemde § 78 van zijn 'Kritik der Urteilskraft', waar hij handelt:

'Von der Vereinigung des Prinzips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur'.

Na hier eerst te hebben vastgesteld, dat mechanische en teleologi-

1) *Kr. der Urt. kr.* S. 281.

sche verklaringswijzen der natuur elkander wederkeerig uitsluiten, schrijft de Koningsbergsche wijsgeer: ‘Das Prinzip, welches die Vereinbarkeit beider in Beurteilung der Natur nach denselben möglich machen soll, musz in dem, was auszerhalb beiden (mithin auch auszer der möglichen empirischen Naturvorstellung) liegt, von dieser aber doch den Grund enthält, d.i. im Übersinnlichen gesetzt und eine j ede beider Erklärungsarten darauf bezogen werden’.[1)] Den grond voor de vereenigbaarheid van de causale en de teleologische natuurbeschouwing in het denken zoekt Kant dus in het bovenzinnelijk substraat der natuur, *waarvan wij echter geen theoretische kennis kunnen verkrijgen*.[2)]

Opnieuw stuiten we hier dus op het in KANT's gedachtegang zoo uiterst problematische begrip van het ‘Naturding an sich’, dubbel problematisch *in dit verband*, wijl KANT zelf begon te verklaren, dat het apriorisch teleologische principe van het reflecteerende oordeelvermogen nimmer op de objectieve realiteit der natuurdingen zelve mag worden betrokken, doch alleen een *subjectief principe voor de beoordeeling* der natuur is, dat wij in wezen aan de doelmatigheid in onze eigen menschelijke handelingen ontleenen!

Hoe kan dan nu plotseling in een bovenzinnelijk natuursubstraat de grond voor de vereenigbaarheid van mechanische en teleologische natuurverklaring in het denken worden gezocht, terwijl KANT zelf even te voren schreef: ‘gewisse Naturprodukte *müssen* nach der besondern Beschaffenheit unseres Verstandes *von uns* ihrer Möglichkeit nach als absichtlich und als Zwecke erzeugt *betrachtet werden*, ohne doch darum zu verlangen, dasz es wirklich eine besondere Ursache, welche die Vorstellung eines Zwecks zu

1) *Kr. der Urt. kr.* S. 309.

2) t.a.p. S. 312 schrijft KANT, ten bewijze van de noodzakelijkheid, natuurmechanisme en natuurdoelmatigheid tezamen te denken: ‘Denn wo Zwecke als Gründe der Möglichkeit gewisser Dinge gedacht werden, da musz man auch Mittel annehmen, deren Wirkungsgesetz *für sich* nichts einen Zweck Voraussetzendes bedarf, mithin mechanisch und doch eine untergeordnete Ursache absichtlicher Wirkungen sein kann’. Deze gedachte voert consequent doorgevoerd tot ontbinding van de hypostase der moreele functie in den *homo noumenon*.

ihrem Bestimmungsgrunde hat, gebe, mithin ohne in Abrede zu ziehen, dasz nicht ein anderer (höherer) Verstand, als der menschliche auch im Mechanism der Natur, d.i. einer Kausalverbindung, zu der nicht ausschlieszungsweise ein Verstand als Ursache angenommen wird den Grund der Möglichkeit solcher Produkte der Natur antreffen könne.'[1)]

In dit verband spreekt KANT zelfs uitdrukkelijk van een 'gewisse Zufälligkeit der Beschaffenheit *unseres* Verstandes', die tot een teleologische beoordeeling der natuur zou dwingen!

En in de voorafgaande beroemde § 76 en § 77 had hij deze gedachte nader uitgewerkt in de bekende tegenstelling van een intuïtief aanschouwend en in materieelen zin scheppend goddelijk verstand eenerzijds en een slechts in formeelen zin scheppend verstand anderzijds.

Ons verstand heeft deze eigenaardigheid, dat het een zinnelijke materie gegeven moet worden, die niet in het verstand ligt en dus ook niet door het verstand geschapen wordt. Die materie is de grond van alle toevalligheid van het bijzondere in de natuur tegenover de formeel-algemeene verstandswetgeving. Om denzelfden reden moet ons verstand mogelijkheid en werkelijkheid der dingen onderscheiden. Want, wanneer ons kenvermogen niet op de samenwerking van twee onderscheiden stammen, *verstand* en *psychisch zinnelijke aanschouwing*, ware aangewezen, dan zou het onderscheid tusschen mogelijkheid en werkelijkheid wegvallen.[2)] Een absoluut aanschouwend verstand zou slechts *werkelijkheid* kennen. 'Für einen Verstand bei dem dieser Unterschied nicht einträte, würde es heiszen: alle Objekte, die ich erkenne, *sind* (existieren)', en ook het onderscheid tusschen toevalligheid en noodwendigheid zou voor zulk een verstand wegvallen (vgl. LEIBNIZ).

Ofschoon nu de menschelijke rede tot de *idee* van het absoluutnoodwendige (waarin mogelijkheid en werkelijkheid onafscheidelijk vereenigd zijn) kan opstijgen, zoo is deze idee toch zelve weer

1) *Kr. der Urt. kr.* S. 301.
2) t.a.p. S. 300.

slechts iets *mogelijks*, ze is als *idee* van de werkelijkheid gescheiden.

Zooals met de verhouding van mogelijkheid en werkelijkheid, zoo is het voor ons menschelijk verstand ook gesteld met de verhouding tusschen natuur-mechanisme en natuur-doelmatigheid.

Het toevallige in het *bijzondere* der natuur is de voor ons verstand door zijn algemeene wetgeving niet bepaalbare rest. Om deze rest aan het verstand te onderwerpen, moeten wij boven de bloote mogelijkheid, het algemeene, het verstandsbegrip, opklimmen tot de idee, die' absolute noodwendigheid eischt. Zulks doende onderwerpen wij weliswaar door het teleologisch oordeelvermogen het bijzondere zelve aan een wetgeving (welke wetmatigheid van het bijzondere *doelmatigheid* heet), maar het geldt hier slechts een *subjectief redeprincipe* voor de oordeelskracht, 'welches als regulativ (nicht konstitutiv) für unsere *menschliche Urteilskraft* eben so notwendig gilt, als ob es ein objectives Prinzip ware'[1)]

M.a.w., KANT laat inderdaad de in zijn functionalistischen gedachtengang noodwendig opduikende antinomie tusschen natuurcausaliteit en natuur-doelmatigheid onopgelost staan en moet daarmede ook in zijn derde *Kritik* capituleeren voor de grondantinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal.

Deze grond-antinomie is onoplosbaar, daar de verabsoluteering der rede noodwendig moet uitgaan van een verwerping der *kosmische wetsorde*, die alleen de onderlinge verhouding tusschen de wetskringen kan bepalen en den kosmischen zinsamenhang in de souvereiniteit in eigen kring handhaaft.

Ook het appèl op een *absoluut intuïtief verstand* baat hier niet, want dit 'absolute verstand' is zelve de slothypostase van het humanistisch wetenschapsideaal en als zoodanig niet eens identiek met de slothypostase van het persoonlijkheidsideaal in den moreelen rede-God!

1) *Kr. der Urt. kr.* S. 300.

De grond-antinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal is bij Kant overal gekristalliseerd in het vorm-materieschema. Overzicht over de ontontwikkeling dezer antinomie in de drie '*Kritiken*'.

Overzien wij KANT's drie 'Kritiken', *dan blijkt overal de grondantinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal zich te hebben gekristalliseerd in het innerlijk antinomisch vorm-materieschema*.[1)]

In de 'Kritik der reinen Vernunft' doorbreekt het de souvereiniteit van het humanistisch wetenschapsideaal en roept, waar het op een natuur-substantie appelleert, tegelijk een antinomie met het persoonlijkheidsideaal in het leven, dat de 'substantie' slechts in de moreele wetsfunctie kan vinden.

In de 'Kritik der praktischen Vernunft' ontbindt het de hypostase van het persoonlijkheidsideaal, de idee van den *homo noumenon* als 'Ding an sich', door deze idee weer tot de zinnelijkheid te beperken.

In de 'Kritik der Urteilskraft' eindelijk roept het de antinomie in het leven, die noodwendig ontstaat door dezelfde psychischzinnelijke zijde der werkelijkheid aan tweeërlei, elkander per definitionem *uitsluitende*, wetmatigheid, t.w. de natuur-causaliteit en de natuur-teleologie, te onderwerpen. De natuur-teleologie kan immers in KANT's gedachtegang geen natuur-teleologie zijn, wanneer ze, gelijk KANT meent, *boven-zinnelijk* moet worden gedacht.[2)]

Hoe zou toch in dit geval het doelmatigheidsprincipe op de zinnelijke ervaring kunnen worden betrokken, terwijl het zinne-

1) Deze antinomieën zijn reeds op zijn wijze doorschouwd door FICHTE in den tweeden 'Vortrag' zijner '*Wissenschaftslehre*' van 1804, waar hij over KANT's drie '*Kritiken*' met haar drie *absoluta* schrijft: 'Überdies, was noch mehr bedeutete, war über der zuletzt aufgestellten moralischen Welt, als der einen Welt an sich, die empirische verloren gegangen, zur Vergeltung, dasz sie zu erst die moralische vernichtet hatte.....'

2) KANT meent in zijn *Kritik der Urteilskraft* t.a.p. S. 311, dat hij van een natuur-teleologie kan blijven spreken, door het georganiseerde natuurproduct tegelijk onder de mechanische causaliteitswet te vatten: 'da ferner ohne allen zu der teleologisch gedachten Erzeugungsart hinzukommenden Begriff von einem dabei zugleich anzutreffenden Mechanism der Natur dergleichen Erzeugung gar nicht als Naturproduct beurteilt werden könnte'. Maar daarmede is alleen het *natuur-mechanisme*, niet de *natuur-teleologie* gered!

lijke en het bovenzinnelijke door een onoverbrugbare klove gescheiden zijn?

En zoodra het, gelijk Kant anderzijds stelt, zij 't al als een subjectief principe voor het verstandsgebruik, toch weder op de *zinnelijke materie* der ervaring wordt betrokken, *wordt die materie aan tweeërlei onderling contradictoire wetgeving onderworpen en ontketent zich het conflict tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in het oer-domein van het humanistisch wetenschapsideaal: de natuur-ervaring; gelijk anderzijds het persoonlijkheidsideaal wordt ontbonden door de teleologie en daarmede ter laatste instantie den 'homo noumenon' (als einddoel) aan het substraat van een natuur-mechanisme te binden*.

Kant's dualistisch-idealistische wetsidee mist een eenduidig Archimedisch punt en een eenduidige idee der zin-totaliteit. Dit is de dogmatische grens in Kant's transcendentaal denken.

KANT's criticistisch-dualistische wetsidee mist zoowel een 'einheitlich' Archimedisch punt als een eenduidige idee der zin-totaliteit. De *idee* wijst in haar transcendentaal gebruik wel is waar zeer duidelijk naar de moreele zin-zijde der werkelijkheid als zintotaliteit, maar het dualisme, dat KANT's wetsidee tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal laat bestaan, belet hem, alle rede-functies tot de moreele, als vermeenden wortel der persoonlijkheid terug te voeren. En het door KANT niet definitief ge-elimineerde natuur-'Ding an sich' blijft een tegen-instantie tegen KANT's idee der zin-totaliteit.

Dit is de bron van alle tegenstrijdigheden in KANT's criticisme. Het is niet een wezenlijk *critische* instelling, die hem belet, de tweespalt in zijn Archimedisch punt te overwinnen, want de wezenlijk *critische* denkrichting drijft noodwendig tot bezinning op de *eenheid der zelfheid*, doch het is veeleer KANT's dogmatische zorg, wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal beide te redden, die hem tot een echt-dogmatische grensscheiding tusschen beide doet besluiten.

Daarom was KANT's criticisme slechts *het begin* van een transcendentale wending in het humanistisch denken.

Hoofdstuk V
De spanning tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in de identiteitsphilosophie van het Na-Kantiaansche vrijheidsidealisme

§ 1 - De overgang naar het idealistisch vrijheids-monisme. Van Maimon naar Fichte.

De innerlijke dialectiek, welke KANT's dualistische scheiding tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal doorwoelde, dreef vanzelve het na-kantiaansche idealisme boven het criticisme uit. De criticistische scheiding tusschen verstand en zinnelijkheid, algemeenen vorm en individualiteit, verstand en rede, begrip en idee moest ter laatste instantie worden opgeheven. Het persoonlijkheidsideaal, waarin het humanisme zich sedert KANT op den religieuzen wortel zijner levens- en wereldbeschouwing begon te bezinnen, maakte al dringender zijn eigen, de zin-grenzen verflauwend, *continuiteitspostulaat der vrijheid* tegen het continuiteitspostulaat van het natuurwetenschappelijk wetenschapsideaal geldend.

De dialectiek der rede-idee, waarin bij KANT de rede zich boven de grenzen van de zinnelijke ervaring verheft en in het rede-geloof de wereld der noumena practische realiteit verschaft, moest tot het organon van een vrijheidsidealisme worden uitgebouwd, waarin alle grenzen van de rede werden opgeheven en de rede zich in zelf-reflexie op haar eigen absolute vrijheid en souvereiniteit als ‘Selbstzweck’ en wortel van den kosmos bezint. Dit program kon wijsgeerig slechts worden verwezenlijkt door een verdere terugdringing en een volledige speculatieve onderwerping van het wetenschapsideaal aan het persoonlijkheidsideaal en tegelijk door een principieele sanctioneering van de antinomie in het zgn.

dialectisch denken, waarin de logische tegenspraak een noodzakelijk doorgangsstadium wordt voor hoogere synthesen, en waarbij het wetenschapsideaal zich tenslotte in het persoonlijkheidsideaal moet opheffen!

Poging tot oplossing van de antinomie in Kant's vorm-materieschema met behulp van Leibniz' concontinuiteitsprincipe. Maimon.

Het dualisme, dat KANT's criticistische philosophie, zoowel in haar ‘theoretisch’ als ‘practisch’ gedeelte verscheurde, de in wezen anti-thetische, of liever antinomische verhouding tusschen ‘*Vernunft*’ en ‘*Sinnlichkeit*’, algemeengeldigen apriorischen *vorm* en zinnelijke ‘empirische’ *materie*, had reeds SALOMON MAIMON (1753-1800), ofschoon, gelijk wij zullen zien, vruchteloos, pogen te overbruggen, door op LEIBNIZ' voetspoor de tegenstelling tusschen zinnelijkheid en denken van een *principieele* tot een *gradueele om te vormen* en LEIBNIZ' leer van de ‘petites perceptions’ in de criticistische kennistheorie in te voeren. Uitgangspunt was daarbij een principieele breuk met het innerlijk tegenstrijdig begrip van het ‘Ding an sich’, dat KANT had gehandhaafd, juist omdat hij de zinnelijkheid als bloot *receptief* beschouwde.

Reeds met MAIMON vangt die absoluut idealistische richting in het van KANT uitgegane denken aan, welke ook de ‘materie’ der ervaring alleen uit het transcendentaal bewustzijn zelve wil laten ontspringen. Maar de weg, welken MAIMON hierbij inslaat, is slechts als een *afval* van het wezenlijk *transcendentaal motief* in KANT's wijsbegeerte te kwalificeeren, hoezeer anderzijds MAIMON op de ontwikkeling van het transcendentaal-idealisme bij FICHTE rechtstreekschen invloed heeft geoefend.

De criticistische kennistheorie wordt geheel losgemaakt van haar *ὑπόθεσις*, van de idee der autonome vrijheid der menschelijke persoonlijkheid. De critische zelfbezinning op het persoonlijkheidsideaal als wortel van het wetenschapsideaal in de kennis, welke in KANT's wijsbegeerte haar aanvang had genomen, is bij MAIMON weder te loor gegaan.

Het is in wezen het mathematisch wetenschapsideaal, dat in zijn

criticistisch denken weder de overhand verkrijgt. LEIBNIZ' mathematisch continuiteitsprincipe wordt in de criticistische wijsbegeerte ingevoerd, om zoo mogelijk de innerlijke antinomie van het criticistisch vorm-materieschema op te heffen!

Alsof deze antinomie een '*zuiver-theoretischen*' oorsprong had, en met de methoden van het mathematisch wetenschapsideaal zich zou laten oplossen!

MAIMON voert ook de 'zinnelijke materie der ervaring' terug op het scheppend bewustzijn, maar dit bewustzijn wordt door hem louter *theoretisch* gevat. De kennis-stof is het in het bewustzijn *onbewust* geproduceerde, welks *genesis* aan het bewustzijn onbekend is. Zij moet echter, zal ze niet volstrekt vreemd tegenover de 'rede' blijven staan, als de 'transcendentale *differentiaal*' van het volkomen transcendentaal-logisch denken worden gevat.

De afval van het wezenlijk transcendentale motief in Maimon's denken. Hoe de idee bij hem haar richting op Kant's persoonlijkheidsideaal verliest.

Het 'Ding an sich' verliest dan inderdaad allen metaphysischen zin. Zijn beteekenis gaat op in die van een *theoretisch grensbegrip*: het duidt de grens aan, waar beneden ons bewustzijn zijn eigen inhoud niet meer met zijn eigen scheppende denkvormen kan beheerschen.

Dit grensbegrip mist als *idee* echter allen wezenlijk *transcendentalen zin*, welke het bij KANT had bezeten. Het is veeleer uitsluitend georiënteerd aan het continuiteitspostulaat van het mathematisch wetenschapsideaal, gelijk hieronder nader zal blijken.

Het grondprobleem, waarop MAIMON reeds in zijn eerste werk, *Versuch über die Transzendentalphilosophie* was gestooten, was dat van de verhouding tusschen de algemeene apriorische *vormen* van het 'transcendentaal bewustzijn' tot de *bijzondere materie*. Dit was hetzelfde probleem, dat KANT in zijn *Kritik der Urteilskraft* had trachten op te lossen en MAIMON's boek werd reeds in het jaar 1789 door MARKUS HERZ aan KANT ter beoordeeling toegezonden nog vóór KANT's derde hoofdwerk verschenen was. Nu had KANT

weliswaar eveneens LEIBNIZ' theologische idee van den ‘intellectus archetypus’ met diens uno intuito voleindigde mathematische analyse van heel de (voor ons eindig verstand niet te door schouwen) individueele werkelijkheid opgenomen, om de klove tusschen het algemeene en het bijzondere in onze kennis te overbruggen. Maar bij KANT bleef deze idee een bloot *regulatief* principe voor het verstandsgebruik, een normatieve idee, welke haar transcendentale wending verkreeg in de teleologische natuurbeschouwing, inzoover deze laatste, gelijk wij zagen, ter laatste instantie weer heenwees naar het bovenzinnelijk *rijk der vrijheid*. De metaphysische wending van LEIBNIZ' idee van den ‘intellectus archetypus’ moet Kant op grond van zijn wetsidee afwijzen. Die wending liep immers weder uit op een mathematisch idealisme, dat oorsprong en wortel beide van onzen kosmos in het scheppend mathematisch denken had gezocht. En deze metaphysica van het wetenschapsideaal was met het vrijheidsidealisme van KANT's criticistische philosophie onvereenigbaar.

Maimon's mathematicistisch criticisme en de Marburger school onder de Neo-Kantianen.

MAIMON daarentegen trachtte inderdaad, gelijk in der modernen tijd weder de *Marburgerschool onder de Neo-Kantianen*, dit mathematisch idealisme met de criticistische transcendentaal-philosophie te verzoenen. De idee van het ‘goddelijk verstand’ in haar Leibniziaanschen zin blijft voor hem ‘eine Idee, worauf eine jede Kritik der reinen Vernunft zurückgebracht werden musz, wenn sie befriedigend sein soll.’[1)] Dat was inderdaad de terugval in de dogmatische denkhouding, welke onder de suprematie van het geloof in het mathematisch wetenschapsideaal niet kon doordringen tot de ware *ὑπόθεσις* van het wetenschapsideaal zelve.

Evenals LEIBNIZ de phaenomena in hun zinnelijke gestalte een *fundament* had willen geven in het scheppend mathematisch denken (vandaar zijn voortdurend spreken van *phénomènes bien*

1) *Über die Progressen der Philosophie*, Streifereien S. 42, aangehaald bij CASSIRER III S. 96.

fondés!), zoo zoekt thans ook MAIMON KANT's bewustzijns*materie* als zoodanig mathematisch te fundeeren. Deze *materie* kon niet langer aan de bloote *receptiviteit* der zinnelijkheid worden overgelaten, wanneer eenmaal met KANT's leer van de 'Affizierung' onzer subjectief-zinnelijke functie door het 'Ding an sich' gebroken werd.

Het verstand kan de zinnelijke indrukken van den 'Gegenstand' niet eenvoudig passief als een *gegeven* aanvaarden, doch het vraagt noodzakelijk naar de *principes van hun oorsprong:* 'Denn da das Geschäft des Verstandes nicht anderes als D e n k e n , d.h. Einheit im Mannigfaltigen hervorzubringen ist, so kann er sich kein Objekt denken, als blosz dadurch, dasz er die Regel oder Art seiner Entstehung angibt: denn nur dadurch kann das Mannigfaltige desselben unter die Einheit der Regel gebracht werden, folglich kann er kein Objekt als schon entstanden, sondern blosz als entstehend, d.h. flieszend denken. D i e b e s o n d e r e R e g e l d e s E n t s t e h e n s e i n e s O b j e k t s o d e r d i e A r t s e i n e s D i f f e r e n t i a l s m a c h t e s z u e i n e m b e s o n d e r e n O b j e k t , u n d d i e V e r h ä l t n i s s e v e r s c h i e d e n e r O b j e k t e e n t s p r i n g e n a u s d e n V e r h ä l t n i s s e n i h r e r E n t s t e h u n g s r e g e l n o d e r i h r e r D i f f e r e n t i a l e n'.[1)]

Zoo krijgt de *idee*, of het *noumenon*, als grensbegrip bij MAIMON de beteekenis van een *mathematisch differentiaalbegrip* als *grondlegging* van KANT's zinnelijke bewustzijns*materie*.

De zuivere denk-categorieën kunnen nimmer *onmiddellijk* op de zinnelijke waarnemingen worden toegepast 'sondern blosz auf ihre Elemente, die Vernunftideen von der Entstehungsart dieser Anschauungen sind und vermittels dieser auf die Anschauungen selbst'.[2)]

De *idee* wordt als zoodanig logisch *oorsprongsprincipe*, dat geen andere *ἀρχή* kent dan het scheppend mathematisch denken. Dit was de methodische weg, die straks veel consequenter dan MAIMON

1) *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, aangeh. bij CASSIRER III S. 98.
2) ib. S. 355.

zulks gedaan had, door de *Marburgerschool* zou worden ingeslagen. De Marburgers begonnen LEIBNIZ' continuiteitsprincipe als transcendentaal-logisch 'Erzeugungsprinzip' nu ook op KANT's categorieën toe te passen. Deze categorieën mochten niet langer, gelijk bij den Koningsberger wijsgeer, als een statisch *gegeven* uit de tafel der logische oordeelsvormen worden geanalyseerd, doch moesten veeleer in een dynamisch scheppingsproces uit hun logischen oorsprong, uit een oorspronkelijke denk-synthese worden afgeleid.

Doch ook voor dezé dynamische, genetische opvatting der 'zuivere bewustzijnsvormen' vinden wij reeds het aanknoopingspunt in MAIMON's mathematisch criticisme.

Want MAIMON voert zijn opvatting van het *gegevene* als 'transcendentale bewustzijnsdifferentiaal' niet slechts door ten aanzien van de *zinnelijke materie* der kennis, doch evenzeer ten aanzien van de *apriorische vormen* van het kennend bewustzijn.

Het probleem i.z. de verhouding tusschen het algemeene en bijzondere in de kennis binnen het domein van Kant's apriorische bewustzijnsvormen. De preciseering van Maimon's wetsidee.

Het was de verhouding van het *bijzondere* tot het *algemeene* der kennis, welke hij met zijn nieuwe opvatting van de idee als 'bewustzijnsdifferentiaal' poogde tot klaarheid te brengen. Hetzelfde probleem keerde echter voor hem terug in de *apriorische bewustzijnsvormen* en hier wordt het probleem dat van de verhouding van den transcendentaal-logischen *oorsprong* van den theoretischen kosmos tot de *modale zin-verscheidenheid* van formeel-logische, mathematische en natuurwetenschappelijke begrippen. M.a.w. de grondvragen, waarop de *wetsidee* het antwoord heeft te geven, komen hier in 't geding.

Wanneer nu de oorsprong, de *ἀρχή*, alleen is te vinden in de idee van het vergoddelijkt scheppend denken, dan moet ook de *modale zin-bijzonderheid* naar een *logisch scheppingsprincipe* op haar oorsprong worden teruggevoerd.

Is deze modale zin-bijzonderheid op het eerste gezicht een

transcendentaal *apriorisch gegeven* in onze apriorische bewustzijnsorganisatie, het criticistisch wetenschapsideaal eischt toch althans den *oorsprongsregel* aan te geven, waarnaar deze zinbijzonderheid logisch *geschapen* wordt.

Zoo wordt het probleem der *specificatie*, dat KANT in zijn *Kritik der Urteilskraft* op zijn wijze had pogen op te lossen, thans onmiddellijk *in het raam der wetsidee* gesteld.

MAIMON gaat daarbij uit van het probleem van de specificatie der formeel-logische verstandsbegrippen tot de bijzondere begrippen der mathesis.

Aanknoopend bij KANT's leer van ruimte en tijd als *aanschouwingsvormen der zinnelijkheid*, vat hij de ruimte als een zin-bijzonderheid, welke niet zonder meer als 'apriorische aanschouwingsvorm' een gegeven, een *ὕλη νοητή* mag blijven, maar op haar logischen *oorsprong* moet worden teruggevoerd. Het probleem verwijdt zich echter onmiddellijk tot de vraag naar het oorsprongsprincipe van alle zgn. *reëele denken*, dat zich in algemeengeldige *synthetische kennisoordeelen* van (modale) zin-bijzonderheid voltrekt. En deze vraag tracht MAIMON te beantwoorden in zijn *principe der bepaalbaarheid* ('Satz der Bestimmbarkeit'). Want is onder dit beginsel te verstaan?

Het drukt bij MAIMON uit: de idee van de *logische beheersching* door een systeem van nadere denk-bepalingen van de menigvuldigheid in de *bijzondere* 'Gegenstände' van het denken, welke zich uit de *bloot-analytische denkprincipes* der identiteit en der logische tegenspraak alleen niet laten afleiden.

Gelijk het 'principium contradictionis' het grondbeginsel is van alle bloot-formeel-analytische oordeelen, zoo wordt de 'Satz der Bestimmbarkeit' tot het *oorsprongsprincipe* van alle *bijzondere* kennisoordeelen, waarin het denken, naar COHEN's uitspraak, tot *denken van het zijn* en alle *zijn* tot *zijn van het denken* wordt, wijl naar de hier ten grondslag gelegde wetsidee de realiteit slechts als werkelijkheid kan *gelden*, voorzoover zij in het scheppingsproces van het theoretisch denken op haar *logischen oorsprong* is teruggevoerd.

Maimon gaat bij de preciseering van zijn 'Satz der Bestimmbarkeit' uitvan drie principieel verschillende wijzen, waarop het denken een menigvuldigheid van 'bewustzijnsobjecten' tot een logische eenheid verbinden kan.

De elementen der menigvuldigheid, welke door het denken tot *eenheid* verbonden worden, kunnen in de eerste plaats tegenover elkander geheel zelfstandig zijn, zoodat zij elk voor zich afzonderlijk kunnen worden gedacht. Zoo bv. de zinnelijke kwaliteiten van kleur en smaak of 'substanties' als tafel en stoel.

In dit geval blijft het denken bloot *formeel* en willekeurig en verbindt de 'bewustzijns-objecten' slechts naar het analytisch principe der tegenspraak. *Realiter* zijn de objecten echter niet met elkander naar een vast principe verbonden.

In de tweede plaats kunnen de elementen der in het denken te verbinden menigvuldigheid wederkeerig van elkander afhankelijk zijn, zoodat het eene nimmer zonder het andere, nòch het andere zonder het eerste kan worden gedacht. Voor deze wijze van logische verbinding is volgens MAIMON het *causaliteits*oordeel als zuiver relatie-oordeel typeerend. Oorzaak en gevolg staan immers in een *correlatie* tot elkander. Uit deze denk-betrekking kan echter geen zelfstandige 'Gegenstand' ontstaan; wijl hier immers ieder der beide gedachte-elementen het andere onderstelt, ontbreekt aan beide het kenmerk van dat onafhankelijk bestaan, dat volgens MAIMON voor den 'realen Gegenstand' vereischt is.

Eerst in de derde wijze van logische verbinding of synthesis wordt volgens hem het denken tot *denken der realiteit*, waarin het oorsprongsprincipe van den 'Gegenstand' kan worden aangetoond. In deze wijze van logische verbinding kan nl. wel het 'subject' in het oordeel zonder het praedicaat, maar niet omgekeerd het 'praedicaat' zonder het 'subject' gedacht worden. En een subject in het oordeel, dat geheel zelfstandig kan worden gedacht, is een ware 'Gegenstand' *in* het denken. Het denken knoopt hier aan het begrip van den 'Gegenstand' een geheel systeem van *nadere denkbepalingen*.

Voor deze wijze van logische verbinding is volgens MAIMON het

mathematisch denken het prototype. Want de totaliteit der mathematische begrippen en oordeelen vormt een systeem, dat, uit een zelfstandigen transcendentaal-logischen oorsprong zijn aanvang nemend, door toevoeging van steeds nadere denkbepalingen geschapen is. Subject en praedicaat zijn in het mathematisch oordeel steeds volgens den 'Satz der Bestimmbarkeit' verbonden.

De breuk tusschen vorm en zinnelijke materie der kennis. Maimon's criticistische scepsis ten aanzien van Kant's ervaringsbegrip.

Niet alle reëele denken beantwoordt echter aan het grondprincipe der bepaalbaarheid. De 'empirische' oordeelen, welke op de zinnelijke (zijde der) ervaring appelleeren, zijn wel synthetisch, maar hangen niet naar het 'principe der bepaalbaarheid' apriorisch-systematisch samen. Want de zinnelijke waarneming levert ons altijd slechts een geheel van kenmerken, die *regelmatig* met elkander *te zamen bestaan*, maar waarvan nimmer te bewijzen valt, dat het eene kenmerk door het andere *bepaald* is. Zoo is bv. het 'zinnelijke waarnemingscomplex', dat wij goud noemen gekarakteriseerd door de gele kleur, door zijn soortelijk gewicht, zijn oplosbaarheid etc. Maar de grond, waarom juist deze eigenschappen te zamen optreden en niet willekeurige andere, blijft aan ons beperkt verstand verborgen. De conclusie uit de *constante* waarneming harer *configuratie* tot de *noodwendigheid* harer verbinding berust volgens MAIMON op de psychologische ideeën-associatie, welke reeds HUME heeft geanalyseerd. Zij is een product der scheppende fantasie, maar is niet in het scheppend denken gegrond.

Daarmede is MAIMON aangeland bij zijn *criticistisch scepticisme* ten aanzien van de mogelijkheid, de apriorische bewustzijnsvormen wezenlijk op de Kantiaansche zinnelijke ervaringsmaterie toe te passen.

De categorie der natuur-causaliteit blijft bij hem een bloot-*formeele, geen wezenlijk 'Gegenstand'-scheppende* denk-synthese. Zij is niet naar het 'principe der bepaalbaarheid' te deduceeren.

De exacte natuurwetenschappen betrekken de ‘zuivere denkcategorieën volgens MAIMON niet op de zinnelijke waarnemingen zelve, doch veeleer op de ideële grensbegrippen, op de differentialen’, welke zij voor deze waarnemingen in de plaats stellen. De zinnelijke phaenomena zelve laten zich niet overeenkomstig het logisch oorsprongsprincipe der bepaalbaarheid door het denken in verbinding stellen.

Zoo eindigt MAIMON's mathematisch criticisme in een fundamenteele scepsis ten aanzien van KANT's *apriorische ervaringsprincipes*, welke inderdaád de scheppende *denk-vormen* a-priori op de *zinnelijke materie* der kennis bedoelden te betrekken. De eenige synthetische apriorische wetenschappen, welke hij laat gelden zijn de gelogificeerde mathesis en de transcendentaal-philosophie als wetenschap van den synthetischen oorsprong der zuivere bewustzijnsvormen.

Het continuiteitspostulaat van het mathematisch wetenschapsideaal maakt bij MAIMON in criticistischen zin halt voor de grens der eigenlijke zinnelijke verschijnselen!

Hoe is zulks te verklaren, waar MAIMON toch in zijn eerste werk *Versuch über die Transzendentalphilosophie* uitdrukkelijk geschreven had, dat de denk-categorieën door *bemiddeling* der redeideeën (als grensbegrippen in den zin van ‘bewustzijnsdifferentialen’) ook op de zinnelijke aanschouwingen zelve kunnen worden betrokken?

De verklaring is slechts te vinden in de omstandigheid, dat in MAIMON's eerste werk LEIBNIZ mathematisch idealisme in een mate was gerecipieerd, welke zich met KANT's criticisme inderdaad niet verdroeg. Bij LEIBNIZ werd tenslotte de zinnelijk-psychische (zijde der) werkelijkheid tot een modus, een zin-breking van het mathematisch denken. Het differentiaalbegrip kreeg bij hem een metaphysisch-speculatieve wending, en LEIBNIZ idee van de godheid, als het heel den kosmischen samenhang scheppend mathematisch denken kreeg, gelijk wij zagen, ook bij MAIMON aanvankelijk een heel zijn criticistisch standpunt overheerschende plaats.

Phaenomenon en noumenon stonden echter bij LEIBNIZ in ge-

heel andere verhouding dan bij KANT, gelijk wij gezien hebben.

Slechts de *metaphysica van het wetenschapsideaal* kon beproeven de zinnelijke phaenomena zelve ter laatste instantie op den oorsprong van het mathematisch denken terug te voeren en aannemen, dat zij in de scheppende analyse van het goddelijk denken, adaequaat aan de zuivere verstandsbegrippen beantwoorden.

KANT's criticisme *kon* echter de grenzen tusschen zinnelijkheid en rede *niet langs dezen weg* relativeeren en uiteindelijk opheffen.

De weg, dien KANT insloeg, om beide antagonistische instanties met elkander *in verbinding* te brengen, was uiteindelijk door zijn opvatting van de *idee* als *grensbegrip der vrijheid* bepaald. Dat KANT daarbij zich in onoplosbare antinomieën verwikkelde, was te danken aan zijn dualistische wetsidee, die een *wezenlijke* overbrugging van de klove tusschen *vorm* en *materie* niet gedoogde.

MAIMON, die KANT's ideeënleer in een 'rein-theoretischen' zin poogde te verstaan, stond nu voor het dilemma aan de 'ideeën' òf de metaphysisch-speculatieve wending te geven, welke zij in LEIBNIZ' mathematisch-idealistische idee van den 'intellectus archetypus' hadden bezeten, òf ze te laten ineenschrompelen tot bloote ficties van de scheppende fantasie, in den door HUME bedoelden zin.

De eerste weg zou hem onherroepelijk hebben teruggevoerd in de armen der vóór-Kantiaansche metaphysica, welke hij in zijn radicale critiek op het 'Ding an sich' consequenter dan KANT zelve verworpen had.

Het mathematisch wetenschapsideaal blijkt binnen de grenzen van het criticisme niet bij machte Kant's dualisme tusschen zinnelijkheid en rede op te heffen.

Naarmate in zijn latere werken LEIBNIZ' speculatieve godsidee aan positieve beteekenis verloor en de grenzen van het mathematisch wetenschapsideaal scherper in *criticistischen* zin werden getrokken, worden ook de ideeën bij MAIMON steeds sterker tot bloote *ficties*.[1)] De grenzen, welke KANT tusschen rede en zinnelijk-

1) Vgl. hierover uitvoerig CASSIRER III S. 104 ff.

heid had getrokken winnen in gelijke mate in MAIMON's criticisme aan scherpte. Het in het mathematisch denken gewonnen differentiaalbegrip en continuiteitsprincipe capituleeren voor een grens tusschen zinnelijkheid en rede, welke KANT toch in wezen ter wille van zijn nieuwe conceptie van het persoonlijkheidsideaal getrokken had. MAIMON's wetsidee mist tenslotte, ondanks den terugval in de suprematie van het mathematisch wetenschapsideaal, een ‘einheitlich’ Archimedisch punt.

Slechts van uit het persoonlijkheidsideaal zelve kon de onmiddellijk volgende ontwikkeling van het transcendentaal-idealisme beproeven KANT's dualisme te overwinnen. Het criticistisch gevat wetenschapsideaal bleek daartoe niet bij machte.

§ 2 - Het continuiteitspostulaat in de nieuwe conceptie van het persoonlijkheidsideaal en de genesis van de dialectische wijsbegeerte in Fichte's eerste ‘Theoretische Wissenschaftslehre’ (1794).

Het ‘Naturding an sich’ met de daaraan door KANT vastgeknoopte leer van de door de zinnelijke functie van het bewustzijn volkomen passief ontvangen *materie* der ervaring was in den eersten strijd, welke zich om de nieuwe criticistische transcendentaalphilosophie ontspon, het mikpunt geworden van de meest doeltreffende critiek. Vooral de grove vorm, welke KANT's epigoon REINHOLD aan de leer van de ‘Affizierung’ van de subjectieve zinnelijkheid door het mysterieuze ‘Ding an sich’ gegeven had, had de innerlijke antinomie daarin scherp belicht. REINHOLD vatte deze ‘Affizierung’ feitelijk als een ‘causaal proces’ op en deze opvatting viel reddeloos ten offer aan den vernietigenden aanval, welke de aan HUME's psychologistisch criticisme georienteerde GOTTLIEB ERNST SCHULZE in zijn anoniem verschenen geschrift *Aenesidemus* (1792) op de ‘aanmatigingen’ van de ‘Kritik der reinen Vernunft’ opende.

De causaliteitscategorie was immers volgens KANT tot de zinnelijke (zijde der) ervaring beperkt. Hoe kon ze dan buiten alle ervaring om op het ‘Ding an sich’ worden betrokken?

MAIMON had voorts het probleem i.z. de verhouding van zinnelijkheid en rede, materie en vorm der kennis den scherpsten vorm gegeven en den eisch gesteld, ook den oorsprong der *materie* uit het 'transcendentaal bewustzijn' zelve te verklaren. Hij had voorts een eerste poging gewaagd, een wezenlijk *genetisch* systeem van de 'zuivere vormen van het bewustzijn' te geven met behulp van het *oorsprongsprincipe*.

Dit alles was slechts een wegbereiding voor de dialectische ontwikkeling, welke het wezenlijk transcendentale vrijheids-idealisme na KANT zou ondergaan.

Het grondmotief van Fichte's eerste 'Wissenschaftslehre': Het scheppingsmotief in het persoonlijkheidsideaal.

Eerst met FICHTE's eerste *Wissenschaftslehre* uit het jaar 1794 neemt deze dialectische ontwikkeling van uit de transcendentale bezinning op de idee der vrijheid, als *ὑπόθεσις* ook van het wetenschapsideaal, haar aanvang.

Het metaphysisch begrip van het 'Naturding an sich' (*vóór* KANT de grondnoemer voor het rationalistisch wetenschapsideaal, in KANT's stelsel zelve, gelijk wij zagen, een bedreiging voor wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal beide) wordt volkomen overboord geworpen. Het moet als grondbegrip van het 'dogmatisch realisme' worden opgeheven in de 'Wissenschaftslehre', die, als zelf-reflexie der rede op haar eigen activiteit, alle bewustzijnsfuncties, ook de receptief-zinnelijke, tot haren *absoluten, transcendenten wortel*, het zelfbewustzijn als *absoluut vrije*, door niets anders bepaalde *ikheid* terugvoert.

Dat *ik* is zelf niet een *zijnde*; het is ook niet een *gegeven*, bovenindividueele algemeengeldige bewustzijnsorganisatie, gelijk bij KANT, maar het *schept zich zelve* in een vrije, door niets bepaalde *activiteit*, door een vrije '*Tathandlung*'.

Dit absolute, *zich zelve in vrije activiteit scheppende ik* komt niet voor onder de 'empirische' (lees 'psychologische'!) bepalingen van ons bewustzijn en *kan* daaronder niet voorkomen, maar

het ligt aan' alle bewustzijn ten grondslag en maakt het alleen mogelijk.[1)]

Dit *ik* is dus niet meer de fundamenteele statische *vorm* van alle synthetisch denken, gelijk KANT's 'transcendentale eenheid der apperceptie', maar het is als *absolute vrije thesis* noodwendig gedacht als de in zich nog ongedifferentieerde *dynamische totaliteit* der activiteit, waaruit heel onze kosmos eerst door een reeks nadere bewustzijnshandelingen moet ontspringen.[2)] De natuur kan dus tegenover dit absolute thetische *ik* geen zelfstandigen wortel bezitten. De natuurnoodwendigheid kan nog slechts als een product der vrije activiteit van het absolute ik worden gevat.

Het Archimedisch punt van Fichte's wetsidee.

Wat is dit 'absolute ik', dat FICHTE in den eersten en tegelijk hoogsten '*Grundsatz*' zijner '*Wissenschaftslehre*': Das Ich setzt sich selbst, als Archimedisch punt en oorsprong tevens aan zijn geheele wijsbegeerte ten grondslag legt?

Wij zouden een oogenblik kunnen meenen, dat hier de diepste religieuze wortel van heel den tijdelijken kosmos ontdekt en als religieus apriori tot uitgangspunt van de wijsbegeerte was gemaakt.

Te eerder zou men dit kunnen meenen, wijl FICHTE in zijn verhandeling *Ueber den Begriff der Wissenschafslehre* (1e Ausg. 1794, 2e Ausg. 1798) uitdrukkelijk verklaart, dat zijn wetenschapsleer met haar absoluten thetischen 'Grundsatz' ook niet door de logica is bepaald, maar veeleer omgekeerd de logica eerst fundeert.[3)]

Alzoo wordt ook het organon aller hypostasen in de immanentie-

1) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (in J.J. FICHTE's sämmtl. Werke Bnd I, hrg. v.J.H. FICHTE) S. 91. Ik citeer verder deze door mij geraadpleegde uitgave van FICHTE's werken.
2) t.a.p. S. 99 'Auf unseren Satz, als absoluten Grundsatz alles Wissens hat gedeutet KANT in seiner Deduction der Kategorien; er hat ihn aber nie als Grundsatz bestimmt aufgestelt'.
3) WW. I S. 68: 'die Wissenschaftslehre wird nicht durch die Logik, aber die Logik wird durch die Wissenschaftslehre *bedingt* und *bestimmt*. Die Wissenschaftslehre bekommt nicht etwa von der Logik ihre Form, sondern sie hat sie in sich selbst und stellt sie erst für die mögliche Abstraction durch Freiheit auf'.

philosophie, de theoretische logica, aan de wetenschapsleer onderworpen.

De transcendentale synthesis van het 'ik' moet zelve als oorsprong van de analytische principes worden gevat - een gedachte, welke, in bloot transcendentaal-*logischen* zin genomen, reeds KANT in alle scherpte had geponeerd, maar in zijn deductie der categorieën uit de analytische oordeelsvormen ontrouw was geworden.

MAIMON had een wederkeerige afhankelijkheid van analyse en synthesis aangenomen, doch in materieelen zin evenzeer de transcendentaal-logische synthesis als voorwaarde van het analytische erkend. FICHTE echter voert als eerste den oorsprong van het analytische in laatste instantie op het 'absolute ik' terug, dat boven alle logische bepaling schijnt te zijn verheven.

Maar spoedig blijkt, dat in den eersten 'Grundsatz' der wetenschapsleer niets anders belichaamd is, dan de proclameering der absolute rede-souvereiniteit in den zin van het humanistisch persoonlijkheidsideaal der moreele vrijheid, dat zelve, gelijk wij weten, slechts bij de gratie van het zin-onderscheidend en -verbindend theoretisch denken bestaat.

De eerste absolute 'Thathandlung' der rede ontstaat, gelijk FICHTE zelve verklaart, door het zich zelf *denken* van het absolute ik. 'Dies macht eine *Reflexion* über dasjenige, was man etwa zunächst dafür halten könnte, und eine *Abstraction* von allem, was nicht wirklich dazu gehört, nothwendig'.[1)]

En hij geeft toe: 'Die Gesetze (der allgemeinen Logik), nach denen man jene Thathandlung sich als Grundlage des menschlichen Wissens schlechterdings denken muss, oder - welches das gleiche ist - die Regeln, nach welchen jene Reflexion aufgestellt wird, sind noch nicht als gültig erwiesen, sondern sie werden stillschweigend, als bekannt und ausgemacht, vorausgesetzt. Erst tiefer unten werden sie von dem Grundsatze, dessen Aufstellung blosz unter Bedingung ihrer Richtigkeit richtig ist, abgeleitet. Dies ist ein Cirkel; aber es ist ein unvermeidlicher Cirkel'.[2)]

1) t.a.p. I S. 91.
2) I, S. 92.

Men zal LASK moeten toegeven, dat het aldus door *abstractie* en *reflexie* gewonnen 'absolute ik' niet anders kan worden gekwalificeerd dan als 'Hypostasierung des *Allgemeinbegriffs* "Ich" zur *Totalität* der Vernunft'.[1)]

Fichte's 'absolute ik' als wortel en zin-totaliteit van alle kosmische zin-verscheidenheid is de hypostase der moreele functie.

Het 'absolute ik' is bij FICHTE de nog door niets begrensde vrije activiteit van de in het persoonlijkheidsideaal gehypostaseerde *moreele functie*, welke, als souvereine redefunctie, tot oneindige taak heeft, den kosmos als product der vrijheid scheppend uit zich te doen ontspringen.

Het continuiteitspostulaat der vrijheid, dat eerst door KANT in het humanistisch persoonlijkheidsideaal was ontdekt, moet in dit vrijheidsidealisme even souverein over de kosmische zingrenzen der wetskringen heendringen als het continuiteitspostulaat van het humanistisch wetenschapsideaal in het vóór-Kantiaansche rationalisme den eisch inhield, den kosmos onder den grondnoemer van het natuurwetenschappelijk denken te brengen. Daartoe moet ook de natuurnoodwendigheid als een product van de gehypostaseerde moreele vrijheid worden geduid in het denken der 'Wissenschaftslehre'.

'Theoretische rede', 'practische rede' en 'oordeelvermogen' mogen niet langer als onderling geïsoleerde departementen der 'rede' naast elkander blijven staan. Zij moeten op den wortel van het zelfbewustzijn, die bij FICHTE als *vrij scheppende moreele activiteit* wordt gevat, worden teruggevoerd.

Dit was de grens, waarvoor KANT ter handhaving van het wetenschapsideaal had halt gehouden. De in zijn criticistische philosophie opdoemende antinomie tusschen de in de idee van den *homo noumenon* gehypostaseerde zedelijke vrijheid en het in de 'Kritik der reinen Vernunft' gefundeerde wetenschapsideaal, dat in de categorie der natuur-causaliteit den scepter zijner souvereini-

1) LASK *Gesammelte Schriften I* S. 88.

teit vond, tracht hij in de critische dialectiek, zij 't al vruchteloos, te ‘mummificeeren’ door verstand en rede, ‘theoretische’ en ‘practische rede’, ieder binnen haar grenzen te verwijzen.

Het verstand wil KANT doen buigen onder het logisch beginsel der tegenspraak. De rede-idee der vrijheid mag niet als verstandscategorie op zinnelijke ervaring en daarmede op de natuur worden betrokken, evenmin als de categorie der natuur-causaliteit op de practische idee van den ‘homo noumenon’.

Met FICHTE begint het dialectisch denken deze criticistische grenzen te overschrijden, om de diepere eenheid van den kosmos uit de vrije activiteit van het absolute ik, uit de *worteleenheid der rede zelve*, te doen ontspringen: ‘es läszt sich etwas aufzeigen, wovon jede Kategorie selbst abgeleitet ist: das Ich als absolutes Subject. Für alles mögliche übrige, worauf sie angewendet werden soll, musz gezeigt werden, dass *aus dem Ich* Realität darauf übertragen werde: - dass es seyn müsse, wofern das Ich sey’.[1)]

Fichte's poging tot transcendentale deductie der Kantiaansche denkvormen uit het zelfbewustzijn.

In de eerste plaats wordt het logisch principium identitatis in den eersten ‘Grundsatz’ der wetenschapsleer gefundeerd. Het logisch identiteitsbeginsel is niets dan de *vorm* der conclusie van het ‘Gestztseyn auf das Seyn’, welke geabstraheerd is uit den ‘Grundsatz’: ‘Ich bin’, door aftrekking van den *inhoud* welke in de ikheid besloten ligt. In het logisch oordeel ‘*A is A*’ kan geen mogelijk A iets anders zijn dan een in het *ik* geschapen, geactiveerd A. En zoo zeker het *ik* zelve niet een statisch *gegeven*, maar een oneindige *activiteit* is, zoo zeker is de *identiteit* niet een starre logische *vorm zonder meer*, maar een *oneindige opgave* in het proces der synthetische *bepaling* van den kosmos in de zelfbewustwording der rede. De in den logischen *vorm* van het identiteitsoordeel zich openbarende ‘Handelungs*art* des menschlichen Geistes überhaupt’ is de *categorie der realiteit*. ‘Alles, worauf der Satz A = A anwendbar ist, hat, *inwiefern derselbe darauf an-*

1) WW. I, 99.

wendbar ist, Realität. Dasjenige, was durch das blosze Setzen irgend eines Dinges (eines im Ich gesetzten) gesetzt ist, ist in ihm Realität, ist sein Wesen.'

De categorie der realiteit, bij Kant een der categorieën van de *klasse der qualiteit*, welke door hem slechts uit de verschillende vormen der logische oordeelen was afgeleid, wordt dus door FICHTE in het logisch identiteitsoordeel op het *absolute ik*, als actueelen wortel aller realiteit, teruggevoerd. Hare betrokkenheid op zinnelijke ervaring kan niet langer worden gefundeerd door het 'natuurding op zichzelve', dat onze zinnelijkheid 'affiziert', maar zij is slechts in het 'absolute ik' als bron aller in het zelfbewustzijn vrij geschapen realiteit gegrond. Na deze fundeering van het logisch identiteitsoordeel, wordt thans ook het logisch oordeel der tegenspraak (- A is niet A) op den eersten 'Grundsatz' der wetenschapsleer teruggevoerd.

Zoowel het eerstgenoemde als het tweede logisch principe komen onder de 'Thatsachen des empirischen Bewustseyns' voor en moeten in de wetenschapsleer aan de uiteindelijke rechtvaardiging worden onderworpen, welke de logica zelve niet bieden kan. In het logisch oordeel der antithesis (- A is niet A) blijft de vraag: '*Ist* denn, und unter welcher Bedingung *der Form der blossen Handlung* ist denn das Gegentheil von A gesetzt?' geheel onbeantwoord.

De logische antithesis is een absolute handeling der ikheid. 'Das Entgegengesetztseyn überhaupt ist schlechthin durch das Ich gesetzt'.[1)] De bewustzijnshandeling, welke zich in de anti-thesis voltrekt, is slechts mogelijk onder voorwaarde van de eenheid des bewustzijns in zijn thesis en antithesis. Hing het bewustzijn der eerste handeling niet met het bewustzijn der tweede samen, dan zou het tweede 'Setzen' (de antithesis) geen '*Gegen*setzen' zijn, maar een thesis zonder meer. Eerst door zijn betrokkenheid op de absolute *thesis* wordt het een *anti-thesis*.

Oorspronkelijk is niets gesteld dan het *ik*. Daarom kan slechts aan het ik *tegen*gesteld worden. Maar de antithesis van het *ik*

1) WW. I S. 103.

is het *niet-ik*. Zoo zeker dus de absolute evidentie van het logisch oordeel - A is niet A, onder de facta van het empirisch bewustzijn voorkomt, zoo zeker wordt aan het *ik* een *niet-ik* tegenovergesteld.

Uit het materieele oordeel 'Aan het *ik* wordt een *niet-ik* tegenovergesteld', laat FICHTE, door abstractie van den inhoud van het ik, het logisch principium contradictionis ontstaan. Abstraheert men tenslotte geheel van de bepaalde *oordeelshandeling* en let alleen op den *vorm* der conclusie van de antithesis op het *niet-zijn*, dan ontspringt KANT's tweede categorie der qualiteit, die der *negatie*. Maar ook deze categorie heeft haar waren oorsprong in de vrije oneindige activiteit van het *ik*, en is geen starre logische *vorm zonder meer*. Zij is, evenals alle andere denk-categorieën slechts als *dialectisch doorgangspunt* voor de zelfbewustwording van het ik als oneindige *vrije* activiteit te verstaan.

Nu is in de tweede 'Grundsatz der Wissenschaftslehre' een openlijke antinomie vervat. Immers het *niet-ik* (de natuur) is blijkens den eersten 'Grundsatz' slechts *in* het *ik* als absolute totaliteit te stellen, maar het heft als antithesis tegelijk het *ik* op: 'Also ist der zweite Grundsatz sich selbst entgegengesetzt, und hebt zich selbst auf'.[1] En toch ligt in de absolute thesis van den eersten 'Grundsatz' de eisch opgesloten, *het ik* en *het niet-ik* in het *absolute ik* tezamen te denken. Thesis en antithesis eischen dus hare synthesis, die in den derden 'Grundsatz' is vervat: 'Het *ik* stelt in het *ik* het *niet-ik* door *inperking van zich zelf*'. Wanneer men van den *bepaalden* vorm van dit oordeel, n.l. dat het op een onderscheidings- of betrekkingsgrond gebouwd is, abstraheert en alleen op 'das allgemeine der Handlungsart - das eine durch das andere zu begrenzen' - let, dan ontspringt de categorie der *bepaling* (bij KANT die der *limitatie*): 'Nemlich ein setzen der Quantität überhaupt, sey es nun Quantität der Realitat oder de Negation heiszt Bestimmung'.[2]

1) WW. I, 106.
2) t.a.p. 122/3.

Het dialectisch denken van het persoonlijkheidsideaal usurpeert de taak der kosmische wetsorde.

Wat in deze synthesis geschiedt is duidelijk. *Het dialectisch denken usurpeert de taak van de kosmische wetsorde*, welke de kosmische verhouding der wetskringen *in de kosmische continuiteit des tijds* reguleert. Daar, gelijk wij reeds in Deel I betoogden, de kosmische wetsorde de souvereiniteit in eigen kring der wetssferen tegelijk fundeert en relativeert, doordat zij in *den kosmischen tijd* over de grenzen der kringen heengrijpt, moet, wanneer het logisch denken in de lijn der *speculatieve dialectiek* in de plaats van de kosmische wetsorde wordt gesteld, het *logisch denken* de grenzen der kringen relativeeren. Daar echter het logisch denken juist in het principium contradictionis een strenge handhaving dezer grenzen eischt, kan het alleen door een valsche *logische* relativeering der logische grondwetten, deze onmogelijke taak op zich nemen.

Het zich zijn zingrenzen bewuste logisch denken kan er nimmer toe komen *in de zin-synthesis* den zin van de natuur-zijden der werkelijkheid uit de moreele functie der persoonlijkheid te doen ontspringen. De dialectiek echter meent dit kunststuk te kunnen volbrengen, door de verabsoluteerde zinfunctie als onbegrensde (zin)*totaliteit* te vatten, waaruit door *deeling* (vgl. de deeling van een meetkundige rechte, een beeld, waarop FICHTE zich telkens beroept!) de begrensde, eindige functies zouden ontspringen: 'Wir haben die entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich vereinigt durch den Begriff der Theilbarkeit'.[1)] Het *begrensde ik* en het begrenzende *niet-ik* van de antithesis zijn beide door quantitatieve deeling, of zelfbegrenzing van het absolute ik ontstaan, waarbij uiteraard niet aan een *ruimtelijke* deeling is te denken. Zoo worden in de synthesis eindige natuur en eindige vrijheid, zinnelijkheid en eindige rede, materie en vorm, tezamen gedacht, nadat eerst de zedelijke vrijheid door een eerste theoretische synthesis is gehypostaseerd tot grondnoemer van beide! En deze grondnoemer is weer rationalistisch gevat als *zedewet!*

1) WW. I, 110.

Gelijk FICHTE zelf de ethische wetsfunctie als grondnoemer voor de tijdelijke werkelijkheid heeft geformuleerd in zijn uitspraak: ‘Unsere Welt is das versinnlichte Material unserer Pflicht; dies ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung.’[1)]

Maar de verabsoluteerde zedelijke handelingsvrijheid der ikheid kan geen *grondnoemer* zijn voor de zin-synthesis; zij is door de hypostaseering gerukt uit het kosmisch-tijdelijk, in de religieuze zin-volheid gefundeerd, zinsverband en is dus een abstracte, zinlooze *vorm, geen zin-totaliteit*.

In FICHTE's ‘Wissenschaftlehre’ van het jaar 1794 is, naar KRONER treffend opmerkt, ‘die Ethik zur Metaphysik gesteigert’.

De speculatieve dialectiek, gelijk zij zich eerst consequent in het systeem van HEGEL zou uitbouwen, eischt, dat de thesis, het ‘absolute ik’, niet in dien zin absoluut wordt gesteld, dat zij eigenlijk *buiten het dialectisch systeem* valt. Zij eischt, dat thesis en antithesis beide slechts als elkander bepalende en elkander wederkeerig inperkende momenten van de synthesis worden gevat. Doch ofschoon FICHTE de grondslagen der speculatieve dialectiek gelegd heeft, belet zijn moralisme hem, deze consequentie der dialectiek te aanvaarden.

Het *absolute ik* der thesis wordt door hem gescheiden van het *begrensde ik* der antithesis.

Het ‘absolute ik’ blijft bij Fichte buiten het dialectisch systeem. De idee van het absolute ik als ‘ethische Aufgabe’.

En het dialectisch systeem, dat de wetenschapsleer opstelt, gaat niet het *absolute* ik der thesis (dat zelve niet, gelijk het *eindig* ik, reflecteert), maar slechts het *eindige* ik, dat door de schepping der antithesis in het ik ontspringt, aan.

De absolute synthesis, de weder-inkeer van het absolute ik, dat als Archimedisch punt aan het dialectisch systeem was ten

1) WW. V, 211.

grondslag gelegd, in zich zelve, blijft slechts een nimmer te verwezenlijken *taak*.

Hier doet de *idee* van het absolute ik als *ethische 'Aufgabe'* in de dialectiek haar intrede: 'der Mensch, insofern das Prädicat der Freiheit von ihm gelten kann, d.i. insofern er absolut und nicht vorgesteltes noch vorstellbares Subject ist, hat mit dem Naturwesen gar nichts gemein, und es ist ihm also auch nicht entgegengesetzt. Dennoch sollen laut der logischen Form des Urteils, welche positiv ist (scl. Der Mensch ist frei von Naturnotwendigkeit), beide Begriffe vereinigt werden; sie sind aber in gar keinem Begriffe zu vereinigen, sondern blosz in der Idee eines Ich, dessen Bewusstseyn durch gar nichts ausser ihm bestimmt würde, sondern vielmehr selbst alles ausser ihm durch sein blosses Bewusstseyn bestimmte: welche Idee aber selbst nicht denkbar ist, indem sie für uns einen Widerspruch enthält. Dennoch aber ist sie uns zum höchsten praktischen Ziele aufgestellt. Der Mensch soll sich der an sich unerreichbaren Freiheit ins Unendliche immer mehr nähern'.[1)]

Daarom mag in de ontwikkeling van het dialectisch systeem de antinomie ook niet *logisch* worden verzoend, ze mag ook in het denken slechts *ethisch* worden opgeheven. Daarom schrijft FICHTE, dat het denken in de door de eerste synthesis verbonden antithesen naar nieuwe antinomieën heeft te zoeken, om deze door een nieuwe synthesis te verbinden, 'bis wir auf Entgegengesetzte kommen, die sich nicht weiter vollkommen verbinden lassen, und dadurch in das Gebiet des praktischen Theils übergehen'.[2)]

Terecht vergelijkt KRONER den eersten absoluten 'Grundsatz' in FICHTE's eerste ontwerp der 'Wissenschaftslehre' met KANT's kategorischen imperatief en noemt den 'Satz' van het zich zelf scheppende absolute ik 'das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauche'. Het produceeren der synthesis in de dialectiek wordt in volkomen analogie tot de mo-

1) WW. I, S. 117.
2) WW. I, S. 115.

reele activiteit gesteld, het wordt zelve als de in het denken zich voortzettende, speculatief geworden zedelijke activiteit gevat'.[1] Zoo verklaart zich ook FICHTE's uitspraak: 'Wir heben demnach mit einer Deduktion an, und gehen mit ihr, so weit wir können. Die Unmöglichkeit sie fortzusetzen wird uns ohne Zweifel zeigen, wo wir sie abzubrechen, und uns auf jenen unbedingten Machtspruch der Vernunft, der sich aus der Aufgabe ergeben wird, zu berufen haben.'[2]

Fichte poogt rekenschap te geven van de mogelijkheid der synthetische kennis, door deze tot de zelfheid terug te voeren. Waarom deze poging op Fichte's immanentiestandpunt niet kan slagen.

FICHTE heeft reeds in de 'Wissenschaftlehre' van 1794 een ernstige poging gewaagt, het door KANT in wezen niet opgeloste probleem der *synthesis* in de kennistheorie op te helderen, door deze synthesis tot den *wortel van het zelfbewustzijn* terug te voeren.[3]

Doch op het immanentiestandpunt der humanistische wetsidee blijkt - ondanks FICHTE's diepborenden wijsgeerigen blik - dit probleem niet op te lossen. De verheffing van den moreelen *homo noumenon* tot wortel van het zelfbewustzijn kan de synthesis slechts doen wortelen in de *antinomie*, die steeds het *kenteeken* is van een doorbreking der zingrenzen door het hypostaseerende denken!

1) KRONER I, 398.
2) WW. I, 106.
3) t.a.p. S. 114: 'Die berühmte Frage, welche KANT an die Spitze der Kritik der reinen Vernunft stellte: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? - ist jetzt auf die allgemeinste und befriedigendste Art beantwortet. Wir haben im dritten Grundsatze eine Synthesis zwischen dem entgegengesetzten Ich und nicht-Ich, vermittelst der gesetzten Theilbarkeit beider, vorgenommen, über deren Möglichkeit sich nicht weiter fragen, noch ein Grund derselben sich anführen lässt; sie ist schlechthin möglich, man ist zu ihr ohne allen weiteren Grund befugt. Alle übrigen Synthesen, welche gültig seyn sollen, müssen in diesen liegen; sie müssen zugleich in und mit ihr vorgenommen seyn: und so, wie dies bewiesen wird, wird der überzeugendste Beweis geliefert, dass sie gültig sind, wie jene.'

De 'Gegenstand' van het zin-verbindend denken wordt hier in dialectischen zin tot het logisch-tegenstrijdige!

De Kantiaansche categorieën der quantiteit[1)] en qualiteit zijn door FICHTE in hare abstractie uit het *absolute ik* (als *oorsprong* van de Kantiaansche bewustzijns*vormen* zoowel als van de zinnelijke ervarings*materie*) afgeleid.

Transcendentale deductie van de Kantiaansche categorieën der relatie uit het zelf-bewustzijn. Het wetenschapsideaal wordt hier uit het persoonlijkheidsideaal afgeleid.

In de verdere dialectische ontwikkeling van het systeem poogt FICHTE ook de Kantiaansche categorieën der substantie en inhaerentie, causaliteit en wisselwerking (tusschen het handelende en lijdende) op deze wijze te deduceeren. De synthesis tusschen *rede-vrijheid* en *zinnelijke natuur*, welke in den derden 'Grundsatz' was gesteld, is daarbij het uitgangspunt. Wij volgen hier deze dialectische afleiding niet op den voet, doch vestigen er slechts de aandacht op, dat bij deze poging inderdaad beproefd wordt het *wetenschapsideaal*, dat zijn brandpunt in de categorie der natuur-causaliteit vond, uit het *persoonlijkheidsideaal* af te leiden langs den weg der dialectische *continuiteit*, welke als postulaat in de door KANT ontdekte idee der vrijheid ligt opgesloten. Duidelijk komt deze doorwerking van het *continuiteitspostulaat* der verabsoluteerde zedelijke handelingsvrijheid in FICHTE's dialectiek uit bij de synthetische afleiding van de natuurwetenschappelijke categorieën der relatie (substantie, causaliteit en wisselwerking), waar FICHTE opmerkt: 'Die unabhängige Thätigkeit (als synthetische Einheit) bestimmt den Wechsel (als synthetische Einheit) und umgekehrt, d.i. beide bestimmen sich gegenseitig, und sind

1) Door het *ik* en *niet-ik* in de derde 'Grundsatz' als begrensde deelen van het absolute, thetische ik te stellen, worden volgens FICHTE beide door *quantiteit* vereenigd (zie § 3 der 'Wissenschaftslehre'). 'So wie dort (scl. in § 3) zuvördert das Ich, der *Qualität* nach als absolute Realitat schlechthin gesetzt wurde; so wird hier *etwas*, d.h. ein durch *Quantität* bestimmtes, schlechthin in das Ich gesetzt, oder das Ich wird slechthin gesetzt, als bestimmte *Quantität*.' (I 205).

selbst synthetisch vereinigt. Die Thätigkeit, als synthetische Einheit, ist ein absolutes *Uebergehen*; der Wechsel ein absolutes durch sich selbst vollständig bestimmtes *Eingreifen*.

'Die erstere bestimmt den letzteren, würde heiszen: blosz dadurch, das übergangen wird, wird das Eingreifen der Wechselglieder gesetzt; der letztere bestimmt die erstere, würde heissen: so wie die Glieder eingreifen, muss nothwendig die Thätigkeit von einem zum anderen übergehen. Alles ist Eins und Ebendasselbe. - Das Ganze aber ist schlechthin gesetzt; es gründet sich auf sich selbst'.[1] En even later: 'Also die Thätigkeit geht in sich selbst zurück vermittelst der Thätigkeit. Alles reproducirt sich selbst, und es ist da kein *hiatus* möglich; von jedem Gliede aus wird man zu allen übrigen getrieben'.[2]

De doorwerking van het continuiteitspostulaat van het persoonlijkheidsideaal. De humanistische wetsidee in haar transcendentaal-monistisch-moralistisch type.

Het ware onrechtvaardig, de diepe wijsgeerige tendenz te miskennen, die in dezen geheelen opzet aanwezig is: het zoeken naar de wortel-eenheid van de wijsgeerige bezinning in een *zelfheid boven de zin-verscheidenheid* en het inzicht in den zin-samenhang van den kosmos. Maar dit inzicht wordt door FICHTE's humanistische wetsidee op valsche banen geleid. Het is het humanistisch persoonlijkheidsideaal, dat door middel van het dialectisch, de antinomie sanctioneerend, logisch denken, de continuiteit van het vrijheidspostulaat, dat geen *hiatus* gedoogt, door heel het kosmologisch denken poogt door te voeren en in dit pogen de grondantinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in iedere nieuwe synthetische phase van het dialectisch denkproces verveelvoudigt. Bij FICHTE mag de antinomie niet door het *denken* worden opgeheven, omdat hij de kategorische (d.w.z. *gehypostaseerde*) zedewet aan zijn 'Wissenschaftslehre', zoowel in haar theoretisch als practisch deel, ten grondslag legt en hij de absolute

1) I, 169.
2) I, 170.

synthesis tusschen natuur en vrijheid in de lijn der Kantiaansche practische idee tot een eeuwige ‘Aufgabe’ voor de menschelijke persoonlijkheid proclameert. De grenzen, welke de rede zich in iedere nieuwe antithesis, in iedere nieuwe antinomie tusschen ik en niet-ik, zedelijke vrijheid en natuurnoodwendigheid stelt, liggen voor FICHTE niet in een voor de rede onoverschrijdbare, door God in zijn schepping gelegde kosmische wetsorde, maar zij berusten *op vrije zelfbeperkingen van de rede* zelve. Daarom kan de theoretische rede in het dialectisch systeem ook weder telkens zelve de grenzen opheffen en in iedere nieuwe synthesis pogen het continuiteitspostulaat van het vrijheidsidealisme door te voeren, tot zij zelve aan het licht brengt, dat de absolute synthesis eerst door het gehypostaseerde ethisch denken der ‘practische rede’, door een ‘Machtspruch der Vernunft’ uiteindelijk behoort te worden voltrokken.

De productieve fantasie wordt bij Fichte de scheppende oorsprong der zinnelijke materie.

Welke functie der rede brengt echter deze absolute synthesis, die, anders dan bij KANT, als *materieel* productieve synthesis, als vorm en inhoud gelijkelijk scheppende synthesis is gedacht (zij het al in de oneindige taak van het zich bewustworden van het ik als productief vermogen), tot stand? Deze functie is bij FICHTE de ‘*productive Einbildungskraft*’, die hij, anders weder dan KANT, tot vrij scheppende oorsprong der zinnelijke materie proclameert en die zoowel *theoretisch* als *practisch* is. KANT had de zinnelijke ‘Empfindungsmaterie’ inderdaad niet aan een transcendentale deductie kunnen onderwerpen, doch ze veeleer, als het ‘toevallige’ en ‘empirische’, van het transcendentale onderzoek uitgesloten en ter verklaring van deze materie weder op de aandoening onzer zinnen door het ‘natuur-ding-op-zichzelf’ geappelleerd.

FICHTE's absolute thesis eischt echter, ook de zinnelijke materie als product van het vrij scheppende ik, en als begrepen in het absolute ik te deduceeren.

Daartoe wordt de *productieve fantasie* ingevoerd, die bij KANT

in transcendentalen zin slechts de functie had, een synthesis tusschen een reeds gegeven zinnelijke materie en de ‘reine Denkformen’ te bewerkstelligen, en wel door de zgn. schematiseering der categorieën in den tijd als ‘vorm der zinnelijkheid’, door de schepping van een transcendentaal ‘*voor-beeld*’ voor alle empirische ‘Gegenstände’.

Het dialectisch proces was door FICHTE beschreven als een overgang van het vrije, onbegrensde, oneindige *ik* in zijn, het ik begrenzend, tegendeel (het niet-ik) en de synthetische opheffing van dit *niet-ik* in het *ik* door de wederkeerige bepaling en begrenzing van de beide momenten: het begrensde *ik* en het begrenzende *niet-ik*.

Het *bepalende, strenge begripsgrenzen* stellende, theoretisch *denken* kan echter de hoogste synthesis niet tot stand brengen. Het blijft in de laatste antinomie tusschen het elkander wederkeerig uitsluitende vrije oneindige ik en het door het niet-ik begrensde eindige ik bevangen.

De elkander tegenovergestelde termen der laatste theoretische antithesis kunnen slechts in het begrip der bloote *bepaalbaarheid (Bestimmbarkeit)*, niet in dat der *bepaling (Bestimmung)* tot synthesis worden gebracht; en hier toont FICHTE duidelijk den invloed van MAIMON's ‘principe der bepaalbaarheid’: ‘Wird nämlich die zwischen die Entgegengesetzten (deren eines das entgegensetzende selbst ist, das andere aber seinem Daseyn nach völlig ausser dem Bewusstseyn liegt, und blosz zum Behuf der notwendigen Begrenzung gesetzt wird) gesetzte Grenze als feste, fixirte, unwandelbare Grenze gesetzt, so werden beide vereinigt durch *Bestimmung*, nicht aber durch *Bestimmbarkeit;* aber dann ware auch die in dem Wechsel der Substantialität geforderte Totalität nicht erfüllt.... Demnach muss jene Grenze nicht als feste Grenze angenommen werden’.[1)]

De laatste theoretische synthesis is dus slechts bereikbaar door de grenzen, welke het bepalende denken tusschen het *eindige* ik en het *eindige* niet-ik in het *oneindige* ik stelt, zelve vloeiend te

1) I, 216.

maken. En het dialectisch denken kan deze laatste synthesis slechts als ‘Bestimmbarkeit’, als ‘die auf diesem Wege unerreichbare Idee der Bestimmung’ (I, 216), vatten: ‘Dasz Ich ist nur das, als was es sich setzt. Es ist unendlich, heisst, es setzt sich unendlich: es *bestimmt* sich durch das Prädicat der Unendlichkeit; also esbegrenzt sich selbst (das Ich), als Substrat der Unendlichkeit; es unterscheidet sich selbst von seiner unendlichen Thätigkeit (welches beides an sich Eins und ebendasselbe ist); und so musste es sich verhalten, wenn das Ich unendlich seyn sollte, - Diese ins unendliche gehende Thätigkeit, die es von sich unterscheidet, soll *seine* Thätigkeit seyn; sie soll ihm zugeschrieben werden: mithin muss zugleich in einer und ebenderselben ungetheilten und unzuunterscheidenden Handlung das Ich diese Thätigkeit auch wieder in sich aufnehmen (A + B durch A bestimmen). Nimmt es sie aber in sich auf, so ist sie bestimmt, mithin nicht unendlich: doch aber soll sie unendlich seyn, und so muss sie ausser dem Ich gesetzt werden.

‘Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt - ein Wechsel der gleichsam(!) in einem Widerstreite mit sich selbst besteht, und dadurch sich selbst reproducirt, indem das Ich unvereinbares vereinigen will, jetzt das unendliche in die Form des endlichen aufzunehmen versucht, jetzt zurückgetrieben, es wiedez ausser derselben setzt, und in dem nemlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht - ist das Vermögen der *Einbildungskraft*.’[1)]

Fichte vat de productieve fantasie als een nietbewuste rede-functie.

Deze productieve ‘Einbildungskraft’ produceert (als thetische, antithetische en synthetische) den voorstellingsinhoud niet *bewust*, ze *maakt veeleer alle bewustzijn eerst mogelijk; eerst de reflexie verheft haar tot bewustzijn*. Ze is een vrije, niet door gronden bepaalde daad; in de deductie der verbeeldingskracht komt de theoretische wetenschapsleer tot haar hoogste synthesis. Zij is

1) I, 215.

vóór alle reflexie als vóór-bewuste activiteit werkzaam en stelt in haar antithetische activiteit in 't geheel geen vaste grenzen; eerst de reflexie stelt vaste grenzen, daardoor dat zij eerst zelve de verbeeldingskracht fixeert: 'Die Einbildungskraft ist ein Vermögen, das zwischen Bestimmung und nicht-Bestimmung, zwischen Endlichen und Unendlichen in der Mitte schwebt.... Jenes Schweben eben bezeichnet die Einbildungskraft durch ihr Produkt; sie bringt dasselbe gleichsam während ihres Schweben, und durch ihr Schweben hervor.'[1)]

FICHTE gaat dus, om de grondantinomie in zijn 'Wissenschaftslehre' op te lossen achter de reflexieve analysis terug naar een 'vóórbewuste', bedoeld is wel *vóór-theoretische*, productieve fantasie en meent op dit punt aangekomen, alle antinomieën te hebben overwonnen. Scherp erkent hij, dat de antinomieën ontstonden door het zijn grenzen overschrijdend, wij kunnen zeggen het hypostaseerende, *denken*. Maar de productieve fantasie stelt immers geen vaste grenzen, daar zij 'geen vast standpunt' heeft, maar tusschen *bepaling* en *niet-bepaling, eindigheid* en *oneindigheid*, 'in der Mitte schwebt'. En zoo meent FICHTE te kunnen concludeeren: 'Alle Schwierigkeiten, die sich uns in den Weg stellten, sind befriedigend gehoben. Die Aufgabe war die, die entgegengesetzten, Ich und Nicht-Ich, zu vereinigen. Durch die Einbildungskraft, welche widersprechendes vereinigt, können sie vollkommen vereinigt werden.'[2)]

Intusschen, de door FICHTE uitdrukkelijk als 'Faktum' (d.w.z. vóór alle reflexie in den menschelijken geest aanwezig) gequalificeerde 'productieve verbeeldingskracht' wordt anderzijds zelve door hem uitdrukkelijk als *synthesis* aangediend en tegelijk wordt zij uitdrukkelijk een '*Funktion* des Gemüths' genoemd.[3)]

1) I, 216/7.
2) t.a.p. S. 218.
3) t.a.p. S. 226: 'Die absolut entgegengesetzten (das endliche subjektive und das unendliche objektive) sind vor der Synthesis etwas bloss gedachtes, und wie wir das Wort immer genommen haben, ideales. So wie sie durch das Denkvermögen vereinigt werden sollen, und nicht können, bekommen sie durch das Schweben des Gemüths, welches in dieser *Function* Einbildungskraft genannt wird, Realität, weil sie dadurch anschaubar werden: d.i. sie bekommen Realität überhaupt; denn es giebt keine andere Realität, als die vermittelst der Anschauung und kann keine andere geben.'

Duidelijk blijkt hier, hoe FICHTE in zijn 'Wissenschaftslehre' van 1794 diep in de functionalistische denkwijze van KANT is blijven steken, waardoor, gelijk wij bij de behandeling van het Kennisprobleem nader zullen zien, het 'gegevene' van het vóór-theoretisch bewustzijn principieel vervalscht wordt.

Fichte dringt in zijn begrip der productieve fantasie niet tot het vóór-theoretisch, kosmisch zelfbewustzijn door, doch blijft in Kant's functionalistische beschouwingswijze der kennis steken.

Een synthetische bewustzijns*functie* kan in hare isoleering nimmer onafhankelijk van het theoretisch denken zijn en kan zeker niet de antinomieën verzoenen, die door het, zijn grenzen overschrijdend theoretisch denken geschapen zijn.

Slechts het (bij de behandeling van het Kennisprobleem nader te onderzoeken) *kosmisch zelfbewustzijn* kan de diepere eenheid van alle zin-zijden der werkelijkheid vatten, doch slechts *daarom*, wijl het zelve alle, in de kosmische tijdsorde vervlochten, zinfuncties in den transcendenten wortel der zelfheid te boven gaat.[1)] Hoe kan echter een 'Funktion des Gemüths' een klaarblijkelijk *interfunctioneele* synthesis voltrekken vóór alle logische reflexie en in die synthesis de eenheid van elkander tegengestelde en dus niet uit elkander afleidbare zinfuncties waarborgen?

In de 'productive Einbildungskraft', die zelve vóór-logisch, alle eerst door het denken gefixeerde grenzen tusschen de zinfuncties vloeiend zou maken en daardoor 'Widersprechendes vereinigen'

1) Dat het *zelfbewustzijn* bij FICHTE evenzeer een abstractie blijft als bij KANT, moge blijken uit de volgende passage (1, 244): 'Das Ich aber ist jetzt als dasjenige bestimmt, welches nach Aufhebung alles Objects durch das absolute Abstractionsvermögen übrig bleibt .... (Dies ist denn auch wirklich die augenscheinliche, und nach ihrer Andeutung gar nicht mehr zu verkennende Quelle des Selbstbewustseyns. Alles, von welchem ich abstrahiren, was ich wegdenken kann...., ist nicht mein Ich, und ich setze es meinem Ich blosz dadurch entgegen, dass ich es betrachte als ein solches, das Ich wegdenken kan').

zou, ligt de grond-antinomie der humanistische instelling open en klaar voor ons.

De door God's souvereinen schepperswil gestelde kosmische wetsorde is door de *ὕβρις* van de 'souvereine rede' ter zijde gesteld. De modale zin-grenzen der wetskringen worden een schepping van de rede zelve, en kunnen dus door diezelfde rede weder worden opgeheven.

En wijl bij FICHTE de spanning tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal zelve als een oneindige ethische taak wordt begrepen,[1] aarzelt hij niet, de poging, om de opheffing der antinomie door het dialectisch denken te bewerkstelligen, af te wijzen, en de antinomie, als een noodwendig resultaat van een, niet aan wetten gebonden, grondelooze vóór-bewuste *daad* der vrije persoonlijkheid, tot voorwaarde en basis van de geheele 'Wissenschaftslehre' te verheffen: 'Wir sehen, dass gerade derjenige Umstand, welcher die Möglichkeit einer Theorie des menschlichen Wissens zu vernichten drohte, hier die einzige Bedingung wird, unter der wir eine solche Theorie aufstellen können. Wir sehen nicht ab, wie wir jemals absolut entgegengesetzte sollten vereinigen können; hier sehen wir, dass eine Erklärung der Begebenheiten in unserem Geiste überhaupt gar nicht möglich seyn würde, ohne absolut entgegengesetzte; da dasjenige Vermögen, auf welchem alle jene Begebenheiten beruhen, die produktive Einbildungskraft, gar nicht möglich seyn würde, wenn nicht absolut entgegengesetzte, nicht zu vereinigende dem Auffassungsvermögen des Ich völlig unangemessene vorkämen.... Eben aus dem absoluten Entgegengesetztseyn erfolgt der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes; und dieser ganze Mechanismus lässt sich nicht anders erklären, als durch ein absolutes Entgegengesetztseyn.'[2] Op deze wijze meent FICHTE ook zoowel het *dogmatisch idealisme* als het *dogmatisch realisme* in een hooger critisch idealisme te hebben opgeheven.

Het eerste formeel-dialectische deel der 'Wissenschaftslehre'

1) Zie I, 156.
2) t.a.p. S. 226.

(1794) vangt aan met de absolute ‘Grundsätze’ en eindigt aldus met de deductie der ‘productieve fantasie’

In het tweede deel, dat FICHTE in de W.L. van 1794 slechts schematisch heeft aangeduid, en in zijn *Grundrisz des Eigentümlichen der W.L. in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* van 1795 nader heeft uitgewerkt, wordt juist de omgekeerde weg gevolgd. Hier wordt van het ‘Faktum’ van het bewustzijn uitgegaan en wordt getracht aan te toonen, hoe het aanvankelijk slechts zinnelijke indrukken ondervindend *ik* zich tot diewijsgeerige abstractie en reflexie kan verheffen, waarmede de philosoof de theoretische wetenschapsleer begint. In dit tweede deel blijkt nog duidelijker, hoe FICHTE's *absolute ik* inderdaad niet de boventijdelijke zintotaliteit der tijdelijke zin-verscheidenheid kan zijn.[1)]

Het schema van FICHTE's gedachtengang is n.l. het volgende: Het ik vereenigt in zich twee tegenstrijdige, niet verzoenbare momenten; het moet zich van zichzelf onderscheiden, zich zich zelve als iets vreemds en aan zich zelf tegenstrijdigs (de ‘natuur’, het niet-ik) tegenoverstellen: het moet, doordat het zich zelve produceert, dit niet-ik produceeren, zich inbeelden, het moet zinnelijke beelden scheppen, het moet gevoelige zinnelijke indrukken ondergaan (de Kantiaansche ‘*Empfindung’)*. Maar daar het in den gevoeligen indruk zich openbarend bewustzijn slechts een deel van het ik zelve is, zoo moet het ik daarin *zich zelve* vinden, d.w.z. het moet boven de (psychische) zinnelijke functie uitgaan, zich het gevoelig bewuste *eigen* maken. En deze activiteit kan eerst daar ophouden, waar de zelfheid tot het bewustzijn komt, dat het ik het niet-ik in *zich zelf* heeft geproduceerd. Doordat het bewustzijn aldus continu voortgaat, verandert zich het aanvankelijk

1) Dat FICHTE de *totaliteit* van het *ik* inderdaad kosmisch-relatief vat, moge blijken uit de volgende passage, waarin hij beproeft de synthesis tusschen *vorm* en *materie* in de wisselwerking van ik en niet-ik te vatten: ‘*Keins von beide* (scl. *vorm* of *materie*) *soll das andere, sondern beide sollen sich gegenseitig bestimmen, heisst:* - um ohne lange Umschweife zur Sache zu kommen - absoluter und relativer Grund der Totalitäts-Bestimmung sollen Eins und Ebendasselbe seyn; die Relation soll absolut, und das absolute soll nichts weiter seyn, als eine Relation’. (I, 199).

slechts 'Empfundene' voor het bewustzijn in het object der *aanschouwing en ervaring* en dit laatste in den transcendentaal begrepen 'Gegenstand' der kennistheorie, tot tenslotte het ik zich zelve bewust wordt als het, zelve dezen 'Gegenstand' scheppende, transcendentaal bewustzijn of als 'theoretische rede'.[1)]

M.a.w. de 'Wissenschaftslehre' rust geheel op de Kantiaansche instelling tegenover de realiteit, op de opvatting der werkelijkheid als phaenomenaliteit der natuur, geconstitueerd in een synthesis van psychische en logische functies, doch met definitieve elimineering van het '*natuur-ding-op-zichzelf*' De 'Anstosz', die het niet-ik op het ik uitoefent, en welke FICHTE noodig blijft achten tot verklaring der *voorstelling*, wordt uitdrukkelijk naar de gehypostaseerde moreele functie der vrije persoonlijkheid verwezen: 'Blosz die Frage, wie und wodurch der für Erklarung der Vorstellung anzunehmende Anstosz auf das Ich geschehe, ist hier nicht zu beantworten; denn sie liegt auszerhalb der Grenze des theoretischen Theils der Wissenschaftslehre'.[2)]

Fichte's leer der productieve fantasie en Heidegger's Kant-interpretatie.

Merkwaardig is, dat FICHTE in dit tweede deel der theoretische W.L. de categorieën, tegelijk met de zinnelijke objecten in hun apriorische zinnelijke vormen van ruimte en tijd, dialectisch uit de productieve fantasie laat ontspringen[3)], merkwaardig, waar MARTIN HEIDEGGER, zij 't al van uit een geheel anderen metaphysischen gedachtegang, in zijn later te behandelen interpretatie van

1) Zie KRONER I, 487.
2) *Grundl. der ges. Wissenschaftslehre*, Werke I, 218.
3) FICHTE wijst I, 287 uitdrukkelijk op KANT's opvatting ter zake, *zonder echter, gelijk Heidegger, zijn eigen opvatting aan Kant toe te dichten:* 'Kant, der die Kategorien ursprünglich als *Denkformen* erzeugt werden läszt, und der von seinem Gesichtspuncte aus daran völlig Recht hat, bedarf der durch die Einbildungskraft entworfenen Schemate, um ihre Anwendung auf Objecte möglich zu machen; er läszt sie demnach eben so wohl, als wir, durch die Einbildungskraft bearbeitet werden, und derselben zugänglich seyn. In der Wissenschaftslehre entstehen sie *mit den Objecten* zugleich, und, um dieselbe erst möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft selbst.'

KANT's kenniscritiek, eveneens in deze productieve fantasie den wortel der beide kennisstammen, verstand en zinnelijkheid, meent te hebben gevonden.

§ 3 - De spanning tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in Fichte's 'Practische Wissenschaftslehre' (1794).

De '*Leitsatz' van de theoretische wetenschapsleer* was deze: 'das Ich setzt sich als *bestimmt* durch das Nicht-Ich'. Deze stelling was begrepen in het resultaat der drie grondstellingen der geheele wetenschapsleer: 'das Ich und das Nicht-Ich bestimmen sich wechselseitig'. In deze laatste stelling was de noodwendige wisselwerking tusschen de tegenovergestelde elementen in de activiteit van het zelfbewustzijn, nl. de wisselwerking tusschen het (vrije) subject en het (natuur-)object uitgesproken.

In deze stelling ligt echter ook de '*Leitsatz' der practische wetenschapsleer* opgesloten: 'das Ich setzt sich als *bestimmend* das Nicht-Ich'. Deze laatste 'Satz' kan eerst zin krijgen, nadat in de theoretische wetenschapsleer was aangetoond, dat het ik inderdaad het niet-ik als reëel produceert, dat het niet-ik inderdaad *realiteit voor en in het ik*[1] bezit.

Eerst in het practische deel komt de ethicistisch-idealistische grondslag ook der theoretische wetenschapsleer tot volle klaarheid.

FICHTE merkt aanstonds naar aanleiding van de 'Leitsatz' der practische W.L. op: 'Es liegt (nemlich) in diesem Satze eine Haupt-Antithese, die den ganzen Widerstreit zwischen ebendemselben, als schlechthin gesetzten, mithin unbeschränkten Wesen umfasst, und uns nöthiget, als Vereinigungsmittel ein praktisches Vermögen des Ich anzunehmen'.[2]

Eerst in het 'practisch' deel wordt van de terugvoering van de 'theoretische' op de 'practische' rede, van het wetenschaps- op

1) FICHTE merkt I, 247 veelbeteekenend op: - es versteht sich, *für* das Ich, - wie denn die ganze Wissenschaftslehre, als transzendentale Wissenschaft, nicht über das Ich hinausgehen kann, noch soll -'
2) I, 247.

het persoonlijkheidsideaal, uiteindelijk rekenschap gegeven. Het wezen der theoretische rede bestond in niets anders dan in de rustelooze dialectische beweging, waarin zij zich zelve grenzen (in de 'antithesis') stelde, om ze steeds weer in een nieuwe synthesis te overschrijden. Zij bleek afhankelijk van de 'Empfindung' als de eerste *grondelooze* (en daarom theoretisch *onbegrijpelijke)* grens, welke het ik zich stelt. Het theoretisch ik ontdekte de antinomie tusschen de onbegrensde en de begrensde werkzaamheid als den grond zijner geheele dialectische denkbeweging, zonder dien grond te kunnen verstaan. De eerste 'impuls voor de ontwikkeling van de geheele dialectische reeks, nl. de gevoelige indruk (Empfindung) maakt de 'theoretische' rede eerst mogelijk en is dus uit haar niet af te leiden.

Fichte voert den impuls tot zinnelijke ervaring terug op de moreele persoonlijkheidsfunctie, waarin zich het persoonlijkheidsideaal concentreert.

De grond van dezen impuls kan slechts daarin worden gezocht, dat het ik naar zijn diepste wezen '*practisch*' is, dat in de *moreele functie* de ware wortel niet slechts van de persoonlijkheid, maar ook van de '*natuur*' moet worden gezocht.[1)]

In den 'Leitsatz' der practische wetenschapsleer ligt de eisch opgesloten, dat het ik op het niet-ik causaal inwerke, waardoor de antinomie tusschen de onafhankelijkheid van het ik als absoluut wezen en zijn afhankelijkheid en begrensdheid als *intelligentie*, moet worden opgeheven. In dezen eisch ligt echter zelve een antinomie opgesloten. De eisch der causaliteit van het vrije ik op het niet-ik grondt zich op het absolute, niets naast of tegenover zich duldende wezen van het ik. De tegenspraak tegen deze gepostuleerde causaliteit grondt zich daarop, dat aan het ik een nietik zonder meer tegengesteld is en dat blijven moet, zal het ik geen ledige vorm worden. De antinomie, welke in de practische 'Leitsatz' besloten is, laat zich terugvoeren op de antinomie tusschen

1) Dit inzicht brengt FICHTE praegnant tot uitdrukking in zijn *Grundlage des Naturrechts:* 'Das praktische Vermögen ist die innigste Wurzel des Ich, auf dieses wird erst alles andere aufgetragen und daran geheftet'. III, 20 ff.

het ik als *onbegrensde en oneindige* en het ik als *begrensde en eindige activiteit*. Het geldt hier dus een hoogere tegenstrijdigheid in het wezen van het ik zelve. Hoe wordt deze antinomie nu door FICHTE opgelost?

Het oneindig en onbegrensde ik als zedelijk streven. Opheffing ook van Kant's practisch substantiebegrip. Het ik als oneindige, scheppende activiteit wordt vereenzelvlgd met Kant's kategorische imperatief.

Zoo, dat de oneindigheid en onbegrensdheid van het ik niet als een rustende, oneindige *substantie*, maar als een oneindig *streven* wordt gevat. Het vrije onbegrensde en oneindige ik *behoort* zich als '*intelligentie*' telkens grenzen in een objectief niet-ik te stellen, om een telkens te overwinnen *tegenstand* voor zijn oneindige strevende activiteit te hebben, die aan het oneindige streven van het 'reine Ich' eerst inhoud geeft.

'So wie das Ich gesetzt ist, ist alle Realitzt gesetzt; im Ich soll alles gesetzt seyn; das Ich soll schlechthin unabhängig, Alles aber soll von ihm abhängig seyn. Also, es wird die Uebereinstimmung des Objects mit dem Ich gefordert; und das absolute Ich, gerade um seines absolutes Seyns willen, ist es, welches sie fordert.'[1)]

In het *streven* ligt de laatste grond van het tegenoverstellen en van het tegenovergestelde, de laatste grond van den 'Anstosz', dien de theoretische W.L. niet kon verklaren. *En inzooverre ligt de practische rede aan de theoretische als voorwaarde ten grondslag, want zonder streven is geen object mogelijk*.[2)]

In een noot bij de laatste geciteerde passage merkt FICHTE op: 'KANT's kategorischer Imperativ.' Alzoo blijkt hier duidelijk, hoe FICHTE den diepsten wortel van het zelfbewustzijn inderdaad in de gehypostaseerde *moreele wetsfunctie* zoekt, die, gelijk bekend, in de rationalistisch-humanistische wetsidee met het ideëele subject wordt vereenzelvigd.[3)]

1) I, 260.
2) I, 264.
3) Zeer goed merkt WINDELBAND a.w. II, 224 op: 'Das *Sittengesetz* also, d.h. die Forderung eines Handelns, das lediglich sich selbst zum Zwecke hat, is der die Welt erzeugende Trieb des absoluten Ich'.

Tegelijk blijkt uit het vervolg, hoe de godheid, als het absolute ik, niets anders is dan de afsluiting dezer moralistische hypostase. De tot in het oneindige gaande *strevende* activiteit van het ik is *als strevende* toch weder als *eindig* gekarakteriseerd.

'Im Begriffe des Strebens selbst aber liegt schon die Endlichkeit, denn dasjenige, dem nicht *widerstrebt* wird, ist kein Streben'.[1)]

Het eindige (moreele, 'practische') ik kan echter geen ander doel voor zijn oneindig streven hebben, dan weer *absoluut* te worden.

De spanning tusschen het ik en niet-ik, tusschen vorm en materie, bewustzijn en zijn, vrijheid en natuur, persoonlijkheids- en wetenschapsideaal, zou in het absolute ik (de godheid), dat in zooverre een ondenkbare idee is *(ondenkbaar*, wijl het denken niet boven de antinomie kan uitkomen) zijn opgeheven. Inderdaad is echter het absolute ik niets dan een gehypostaseerde, activistisch gevatte, moreele rede-idee, die als zoodanig diep in de antinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal blijft steken, inzooverre zij eenerzijds de *zin-totaliteit* moet bevatten, maar anderzijds eerst door een verabsoluteerde abstractie uit den kosmischen tijdelijken zin-samenhang is verkregen.[2)] Terecht merkt van humanistisch standpunt KRONER op: '*Der "Anstosz" ist auch dem absoluten ich, damit es nur überhaupt ein ich sein könne, notwenitdig*'[3)]; m.a.w. ook in het 'absolute ik' ligt als gehypostaseerde functie reeds de grondantinomie tusschen natuur en vrijheid verborgen.

1) I, 270.
2) FICHTE heeft aan zijn opvatting van de godheid als verabsoluteerde zedewet praegnante uitdrukking gegeven in zijn verhandeling *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (WW. V, 185), waar hij schrijft: 'Dies ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen'; en in zijn *Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus* (1799, WW. V, 210), waar hij schrijft; 'Erzeuge nur in dir die pflichtmäszige Gesinnung und du wirst Gott erkennen'. De zedelijke orde, als godheid, is door FICHTE door en door met het activiteitsmoment zijner ik-heidsphilosophie doortrokken. Ze is: '*Thätiges Ordnen', ordo ordinans*. Zie WW. V, 382 *Aus einem Privatschreiben*.
3) KRONER, I, 511.

In de practische wetenschapsleer is het ik als oneindig *streven* begrepen. Met het *streven* is het *weder-streven*, met het *practische* het *theoretische ik* thans door FICHTE als noodwendig verbonden gevat, want doordat het ik *wederstreefd wordt* (n.l. door de 'natuur' als niet-ik), wordt het ik door iets buiten hem bepaald en omdat het een *ik* is, moet het over dit begrensd-worden *reflecteeren*, het moet zich op den 'Gegenstand' betrekken.

Gelijk in de theoretische wetenschapsleer bij de deductie der *voorstelling* het (zich als begrensd door het niet-ik vattende) *ik* genetisch, door opklimming van het door het niet-ik begrensde, zinnelijk bewustzijn gededuceerd werd, zoo in het met het § 6 beginnende tweede, constructieve deel der practische W.L., het ontstaan van het zich als vrij vattend, het niet-ik bepalende, practische ik uit het bloot door den '*Trieb*' bepaalde ik. Daarbij blijkt uiteraard, dat het theoretische en practische ik *een en hetzelfde* zijn (immers wij zagen reeds, hoe FICHTE het wetenschapsideaal op het persoonlijkheidsideaal poogt terug te voeren en in het persoonlijkheidsideaal te absorbeeren!). 'Alle Reflexion gründet sich auf das Streben, und es ist keine möglich, wenn kein Streben ist.' Het streven is de gemeenschappelijke laatste wortel van theoretisch en practisch ik: alle theoretische reflexie, alle 'Empfindung', alle aanschouwen stamt uit het practische streven, uit de, boven de grenzen uitgaande, activiteit der moreele ik-functie. Zeer karakteristiek voor het geheele systeem, waarin de uiteindelijke absorbeering van het wetenschapsideaal in het (op KANT's voetspoor!) moralistisch gevat persoonlijkheidsideaal zich luce clarius demonstreert, is de volgende passage, die wij daarom hier in haar geheel laten volgen: 'Hieraus erfolgt denn auch auf das einleuchendste die Subordination der Theorie unter das Praktische; es folgt, dass alle *theoretischen* Gesetze auf *praktische* und da es wohl nur Ein praktisches Gesetz geben dürfte, auf ein und ebendasselbe Gesetz sich gründen; demnach das vollstandigste System im ganzen Wesen; es folgt, wenn etwa der Trieb sich selbst sollte erhöhen lassen, auch die Erhöhung der Einsicht, und umgekehrt; es erfolgt die absolute Freiheit der Reflexion und Abstraktion auch

in theoretischer Rücksicht, und die Möglichkeit *pflichtmäszig* seine Aufmerksamkeit auf etwas zu richten, und von etwas anderem abzuziehen ohne welche gar keine Moral möglich ist.

'*Der Fatalismus wird von Grund aus zerstört, der sich darauf gründet, dass unser Handeln und Wollen von dem Systeme unserer Vorstellungen abhängig sey* (ik cursiveer!), indem hier gezeigt wird, dass hinwiederum das System unserer Vorstellungen von unserem Triebe und unserem Willen abhängt: und dies ist denn auch die einzige Art ihn gründlich zu wiederlegen. - Kurz, es kommt durch dieses System *Einheit* und *Zusammenhang* in den ganzen Menschen, die in so vielen Systemen fehlt'.[1)]

De zintotaliteit van het bewustzijn, de totaliteit van den mensch en daarin de wortel van den kosmos ligt in de *verabsoluteerde moreele functie*. Zij is het, die 'Einheit und Zusammenhang in den ganzen Menschen' moet brengen.

Het door Fichte zoo fel bestreden 'Fatalismus' is niets anders dan het over het persoonlijkheidsideaal heerschende wetenschapsideaal der 'Aufklärung'.

Het door FICHTE *zoo scherp bestreden 'fatalismus' is niets anders dan het 'an sich' gestelde humanistisch wetenschapsideaal*.

In de polaire spanning tusschen dit wetenschapsideaal en het persoonlijkheidsideaal kiest FICHTE zonder voorbehoud voor de absolute doorvoering van het laatste, gelijk wij nog zullen zien *ten koste van het eerste!*

FICHTE blijft dus in zijn practische wetenschapsleer niet bij het Kantiaansche dualisme tusschen zedelijke zelfbepaling en zinnelijke 'Naturtrieb' staan. Evenals het 'empfindende Ich', *als ik*, door zich zelve dialectisch wordt voortgedreven *tot het zich als intelligentie wetende ik*, zoo ook het 'triebhafte Ich' tot het zich als 'reiner sittlicher Wille' *zelf bepalende ik*. FICHTE wil dus aantoonen, dat ook in het 'triebhafte Ich' reeds de 'reine Wille', de

1) I, 294/5. Zie ook I, 284 noot: 'Die Wissenschaftslehre soll den ganzen Menschen erschöpfen; sie läszt daher sich nur mit der Totalität seines ganzen Vermögens auffassen'.....

'absolute Trieb', werkzaam is en dat slechts daardoor het ik zich als 'triebhaftes' als 'aan- en voortgedreven' voelt. De zinnelijke natuur moet ten slotte uit de zedelijke vrijheid zelve dialectisch ontspringen. In *het ik* is oorspronkelijk een streven, om de oneindigheid 'auszufüllen'. Dit streven strijdt met alle begrenzing in een object. Een zich zelf produceerend streven heet *aandrift* ('Trieb').

Het oneindig streven eischt echter anderzijds den weerstand, het *tegenstreven* van het object, ten einde dien weerstand te overwinnen. Het ik heeft in zich de wet, over zich zelve te reflecteeren 'als die Unendlichkeit ausfüllend'. Maar het kan niet over zich reflecteeren, wanneer het niet begrensd is. De vervulling dezer wet, of - wat het zelfde beteekent - de bevrediging van de 'Reflexionstrieb', is dus door het niet-ik *bepaald*, hangt af van het object (het niet-ik). Deze aandrift tot reflexie kan niet bevredigd worden zonder object: zij laat zich dus ook omschrijven als een '*Trieb nach dem Objecte*'.[1] Het streven eischt dus een tegenstreven, dat het in *evenwicht* houdt.

In de begrenzing, welke de 'aandrift' door het object ondervindt, ontspringt het *gevoel* als uiting van een lijden, een passiviteit, een *niet-kunnen:* 'Die Aeusserung des Nicht-könnens im Ich heisst ein *Gefühl*. In ihm ist innigst vereinigt *Thätigkeit* - ich fühle, bin das fühlende, und diese Thätigkeit ist die der Reflexion-*Beschränkung* - ich *fühle*, bin leidend, und nicht thätig; es ist ein Zwang vorhanden.

Diese Beschränkung setzt nun nothwendig einen Trieb voraus, weiter hinaus zu gehen. Was nichts weiter will, bedarf, umfasst, das ist - es versteht sich, *für sich selbst* - nicht eingeschränkt.'[2]

In zijn begrenzing door een gevoel wordt de 'Reflexionstrieb' tegelijk bevredigd en niet bevredigd:

a - bevredigd; het ik moest over zich zelve reflecteeren: het reflecteert met absolute spontaniteit en is daardoor bevredigd naar

1) I, 291.
2) I, 289.

den vorm dezer bewustzijnshandeling. In zooverre laat het gevoel zich op het vrije *ik* betrekken.

b - niet bevredigd, naar den *inhoud* dezer bewustzijnshandeling. 'Das Ich sollte gesetzt werden als die Unendlichkeit ausfüllend, aber es wird als begrenzt. - Dies kommt nun gleichfalls nothwendig vor im Gefühle.'

c - Het ontstaan van de *niet-bevredigdheid* echter is bepaald door een uitgaan van het ik *boven* de grens, welke het door het gevoel is gesteld.[1)]

De dialectische gedachtengang van de praktische wetenschapsleer: voelen, aanschouwen, verlangen, bijval, absolute aandrift (kategorische imperatief).

De gang van FICHTE's deducties is dus de volgende: Het *ik* is als begrensd en eindig ik, naar zijn diepste wezen *zedelijk strevend*. Om zich echter als zoodanig te kunnen scheppen, en om zich zelve als zoodanig bewust te kunnen worden, is vereischt, dat het een *zinnelijk gedreven*, een *zinnelijk gevoelend* en *aanschouwend ik* is en zich als *zoodanig gevoelt*. Maar omgekeerd zou het ik zich nooit als *zinnelijk begrensd* gevoelen, wanneer het niet naar zijn diepste wezen *zedelijk strevend* ware.

Doordat het strevende ik het *dwanggevoel*, dat door het tegenstreven van het niet-ik ontstaat, *zich eigen* maakt, d.w.z. er bewust over *reflecteert* als grens van zich zelf, ontstaat een nieuw gevoel, waarin het voelende ik zich zelf gevoelt in de aandrift, die boven de grens uitstreeft.

De 'Trieb', die in de reflexie over het *voelende ik* formeel bevredigd wordt, wordt, in zooverre zij boven de in de reflexie gestelde grens, als een *naar buiten strevende kracht* uitstreeft, tot *verlangen*, 'einen Trieb nach etwas völlig unbekannten, das sich bloss durch ein *Bedürfniss*, durch ein *Misbehagen*, durch eine *Leere* offenbart, die Ausfüllung sucht, und nicht andeutet woher'? FICHTE teekent hierbij aan: 'Dieses Sehnen ist wichtig, nicht nur für die practische, sondern für die gesammte Wissenschaftslehre. Lediglich durch dasselbe wird das Ich *in sich selbst - ausser sich* ge-

1) I, 291/2.

trieben: lediglich durch dasselbe offenbart sich *in ihm* selbst eine *Aussenwelt*.'[1)]

Maar ook het 'Sehnen' is begrensd, want anders ware het geen verlangen, maar *vervulling* van het verlangen: *causaliteit. Door deze begrenzing door het niet-ik* ontstaat een nieuw dwanggevoel, dat wederom grond voor de schepping van een object wordt: n.l. iets buiten het ik door 'ideale Thätigkeit' scheppen voort te brengen, het 'ideaal', waarnaar het ik strevend verlangt.

Het object van het dwanggevoel der begrenzing is iets reëels; dat van het verlangen echter heeft geen realiteit (daar het ik op zich zelve geen causaliteit kan hebben, zonder zich als 'reine Thätigkeit' op te heffen), 'aber es soll sie zufolge des Sehnens haben; denn dasselbe geht aus auf Realität'.[2)] Beide objecten staan in antinomische verhouding tot elkander (natuur en vrijheid!).

De *gevoelde* realiteit bepaalt (begrenst) het ik. Het ik is echter slechts *ik*, voorzoover het *zich zelve* bepaalt (in de reflexie over het *gevoel*). Daarom wordt zijn verlangen tot de *aandrift* zich zelve te bepalen, of wel, daar het zijn bepaaldheid (begrensdheid) in de realiteit van het object gevoelt, *deze realiteit* voor het object te bepalen en zoo zelve de bepaaldheid *in zich* te scheppen.

In het 'verlangen' ontspringt de 'Empfindungstrieb' en de 'kennisdrift' in het algemeen, die ernaar streeft het door het ik geschapen, maar niet met reflexie over deze handeling geschapen (en daarom niet aan het ik *eigen* ervaren) (natuur-) object voor het ik weer terug te winnen, het in het ik *af te beelden*. De grens wordt gevoeld *als* gevoeld, d.i. als een *in het ik door het ik geschapene*. Het zinnelijk gevoel ('Empfinden') verandert zich zoo (gelijk de theoretische W.L. getoond heeft) door nieuwe reflexie in een *aanschouwen*. Het zinnelijk beeld, wordt door het ik, voorzoover dit laatste zich het zinnelijk waargenomene nog niet in zelf-reflexie van het denken *eigen* heeft gemaakt, nog niet als *product van het ik* gevat, maar het beeld wordt aanschouwd als

1) I, 303.
2) I, 306.

'objectieve geaardheid', en wel, daar de vrije spontaniteit van het ik in de aanschouwingsactiviteit het *aandrijvende* is, als een, aan het *object* toekomende, maar *toevallige*, door geen noodwendigheid bepaalde geaardheid.[1)]

Zal echter het object tot een *object voor het ik* worden, dan moet het ik deze zelfbepaling van het object als *product van het ik* zich bewust worden. Het *gevoelende ik* voelt zich *begrensd*, het *aanschouwende ik gaat vrij over de grens uit*, maar het voelende en aanschouwende ik zijn *een en hetzelfde:* gevoel en aanschouwing moeten dus synthetisch worden vereenigd. Op zich zelve hebben zij geen samenhang: 'Die Anschauung *sieht*, aber sie ist *leer:* das Gefühl *bezieht sich auf Realität*, aber ist *blind*.'[2)] Zij kunnen slechts vereenigd worden, wanneer het *voelende ik* zich niet langer als zoodanig *begrensd* gevoelt - wanneer het om zoo te zeggen, met de aanschouwing, die het gevoelde als iets *toevallig*s in het object aanschouwt, gelijken tred houdt. Dit is slechts zoo mogelijk, dat het voelende ik *als zoodanig* zijn grenzen overschrijdt, slechts zoo, dat het als voelend ik in het oneindige gaat, of dat het verlangend wordt aangedreven, in stee van in het zinnelijk gevoel zich te verliezen.

Het verlangen openbaart zich zoo als een 'Trieb nach Wechsel der Gefühle': slechts waar de gevoelens wisselen, wordt het oerverlangen bevredigd.

Het *voelen* als zoodanig kan echter de *wisseling der gevoelens* niet bepalen. Het ik kan over het gevoelde slechts reflecteeren op een hoogeren trap van het bewustzijn: 'Also der veränderte Zustand kann *als* veränderte Zustand nicht *gefühlt* werden. Das andere müsste daher lediglich durch die ideale Thätigkeit *angeschaut* werden, als etwas anderes und dem gegenwärtigen Ge-

1) I, 317: 'Würde das Ich seiner Freiheit im Bilden (dadurch, dass es auf die gegenwärtige Reflexion selbst wieder reflectirte) sich bewust, so würde das Bild gesetzt, als zufällig *in Beziehung auf das Ich*. Eine solche Reflexion findet nicht statt; es muss demnach zufällig gesetzt werden *(in Beziehung auf ein anderes Nicht-Ich*, das uns bis jetzt noch gänzlich unbekannt ist.'

2) I, 319.

fühle entgegengesetztes'.[1] Het veranderde gevoel moet dus *als* veranderd worden *aanschouwd*, zal het ik kunnen reflecteeren over de aandrift tot verandering van zijn gevoelens. Slechts door deze reflexie wordt *het ik* tot *een ik*, want het is slechts een ik, voorzoover het niet slechts *verlangt*, maar voorzoover *hem tot bewustzijn komt*, dat het verlangt, de gevoelens te veranderen. Zal het ik tot dit bewustzijn kunnen komen, dan moet het *als voelend ik* zich op een gevoel kunnen betrekken, dat niet zelve het gevoelde is. En daartoe moeten in dit voelen *aanschouwing* en *gevoel* synthetisch vereenigd zijn. Dit is het *gevoel van het verlangen*, dat noodwendig begeleid is door een *gevoel van bevrediging*. Het veranderde gevoel moet het verlangen naar wisseling der gevoelens bevredigen. De hier bereikte synthesis noemt FICHTE '*Beifall*'.

Het ik reflecteert over zijn gevoel in de aanschouwing daarvan. De handeling van het bepalen van het gevoel (het *aanschouwen*) en de aandrift naar bepaling (het *verlangen*) zijn nu een en hetzelfde.[2]

Het ik kan deze synthesis van *aandrift* (verlangen) en handeling (aanschouwen) niet produceeren, zonder beide te onderscheiden. Het kan echter beide niet onderscheiden zonder iets te stellen, waarin zij elkander *weerspreken*. Het gevoel van bijval vindt dus zijn tegendeel in het '*Misfallen*', waarin die disharmonie tusschen 'Trieb' en 'Handlung' tot uiting komt. 'Nicht jedes Sehnen ist nothwendig von Misfallen begleitet, aber wenn dasselbe befriedigt wird, so entsteht Misfallen an vorigen; es wird schaal, abgeschmackt'. Zoo zijn 'die inneren Bestimmungen der Dinge (die sich auf das Gefühl beziehen) nichts weiter als Grade des Misfallenden oder Gefallenden'.[3]

De bedoelde synthesis (de bijval) mag echter niet slechts door *den toeschouwer*, d.i. bloot *theoretisch* worden voltrokken, maar het ik moet *ze zelve* als zoodanig voltrekken. Het ik moet worden aangedreven, om den bijval als zoodanig te begeeren; het moet

1) I, 321.
2) I, 325.
3) t.a.p.

zich de aandrift bewust worden, die naar den bijval en daarmede, naar de eenheid van zijn zelfheid streeft.

Zal het ik zich de synthesis tusschen aanschouwing en gevoel in den bijval *bewust* worden, dan moeten zoowel het aanschouwen als de aandrift zich laten vatten als *bepaald* en *zich bepalend* tegelijk. Slechts dan wordt het ik zich zelf bewust als een ik, dat zich absoluut zelf bepaalt en dus ook absoluut bepaald is.

Wanneer het de aandrift bevredigende handelen bepaald en zich bepalend *in één* is, dan geschiedt het uit absolute vrijheid, gelijk het zich scheppen van het absolute ik. Wanneer de dit handelen bepalende aandrift op dezelfde wijze *absoluut* is, *dan is zij in zich zelve gegrond*. Het is de aandrift, die zich zelve ten doel heeft. De 'Trieb nach Wechsel' wordt in laatste instantie bepaald door den 'Trieb nach Wechselbestimmung das Ich durch sich selbst', of den 'Trieb nach absolute *Einheit* und Vollendung das Ich in sich selbst'.[1)]

De kategorische imperatief als absolute, in zich zelf gegronde aandrift.

Het is de aandrift, die zich zelve ten doel heeft, die er naar streeft zich zelve (en daardoor de harmonie in het ik bewust voor het ik) te scheppen: de absolute aandrift: 'der Trieb um des Triebens willen'. FICHTE voegt hieraan toe: 'Drückt man es als Gesetz aus, wie es gerade um dieser Bestimmung willen auf einem gewissen Reflexionspunct ausgedrückt werden muss, so ist ein Gesetz um des Gesetzes willen ein absolutes Gesetz, oder der kategorische Imperativ: - *Du sollst schlechthin*. Wo bei einem solchem Triebe das *unbestimmte* liege, lässt sich leicht einsehen; nemlich er treibt uns ins unbestimmte hinaus, ohne Zweck (der kategorische Imperativ ist bloss formal ohne allen Gegenstand)'.[2)]

Zullen nu handelen en aandrift elkander wederkeerig bepalen, dan moet het door het handelen voortgebrachte object (de in de theoretisch bepaalbare zinnenwereld aanschouwbare werking van

1) I, 326.
2) I, 327.

de aandrift) door de aandrift bepaald zijn, met het ‘Ideal des Sehnens’ overeenstemmen, en de aandrift moet omgekeerd in de reflexie zelf worden aanschouwd, als alleen dit object begeerend.

Dan vindt het verlangend streven zijn *voleindiging*. Daar echter het verlangen en streven naar hun wezen *onvoleindbaar* zijn, zoo moet het ik uit het gevoel der harmonie weder weg - en in het oneindige uitgedreven worden.

Het ‘Du sollst’ blijft geheel in Kantiaansche lijn ‘ewige, nimmer erfüllbare Aufgabe’.

In FICHTE's identiteitsphilosophie heeft het humanistisch persoonlijkheidsideaal in moralistischen zin het wetenschapsideaal wel geheel in de lijn van het continuiteitspostulaat der vrijheid geabsorbeerd, maar, gelijk wij doorloopend zagen, *tot den prijs van de sanctioneering der antinomie*.

Fichte's dythirambe op het persoonlijkheidsideaal: ‘Ueber die Würde des Menschen’.

Dithyrambisch zingt FICHTE den lof van dit persoonlijkheidsideaal in de toespraak ‘*Ueber die Würde des Menschen*’, bij de sluiting zijner wijsgeerige colleges in 1794 uitgesproken: ‘Allein von Menschen aus verbreitet sich *Regelmässigkeit* rund um ihn herum bis an die Grenze seiner Beobachtung, - und wie er diese weiter vorrückt, wird Ordnung und Harmonie weiter vorgerückt. Seine Beobachtung weist dem bis ins unendliche verschiedenen, - jedem seinen Platz an, dass keines das andere verdränge; sie bringt Einheit in die unendliche Verschiedenheit.

Durch sie halten sich die Weltkörper zusammen, und werden nur *Ein* organisirter Körper; durch sie drehen die Sonnen sich in ihren angewiesen Bahnen. Durch das Ich steht die ungeheure Stufenfolge da von der Flechte bis zum Seraph; in *ihm* ist das System der ganzen Geisterwelt, und der Mensch erwartet mit Recht, dass das Gesetz, das er sich und ihr giebt, für sie gelten müsse; erwartet mit Recht die einstige allgemeine Anerkennung desselben. Im Ich liegt das sichere Unterpfand, das von ihm aus ins unendliche Ordnung und Harmonie sich verbreiten werde, wo jetzt

noch keine ist; dass mit der fortrückenden Cultur des Menschen, zugleich die Cultur des Weltalls fortrücken werde. Alles, was jetzt noch unförmlich und ordnunglos ist, wird durch den Menschen in die schönste Ordnung sich auflösen, und was jetzt schon harmonisch ist, wird - nach bis jetzt unentwickelten Gesetzen - immer harmonischer werden. Der Mensch wird Ordnung in das Gewühl, und einen Plan in die allgemeine Zerstörung hineinbringen; durch ihn wird die Verwesung bilden, und der Tod zu einem neuen herrlichen Leben rufen. Das ist der Mensch, wenn wir ihn bloss als beobachtende Intelligenz ansehen; was ist er erst, wenn wir ihn als praktisch-thätiges Vermögen denken!'[1)]

De heerschersdrift in het persoonlijkheidsideaal bij Fichte. Het wetenschapsideaal zet zich om in een titanisch cultuur-ideaal.

De Faustische heerschersdrift van het humanistisch wetenschapsideaal heeft zich in de heerschersdrift van het persoonlijkheidsideaal opgelost. Het wetenschapsideaal heeft zich omgezet in een moralistisch, in titanische activiteit zich uitlevend, cultuurideaal![2)] Voor het wetenschapsideaal in den vroegeren zin, dat de 'natuur' hypostaseerde in hare mathematisch-mechanische functies, om de continuiteit van het natuurwetenschappelijk denken over alle zingrenzen te kunnen doorvoeren, is echter geen plaats meer. Terecht schrijft WINDELBAND over FICHTE's stelsel: 'Die Natur hat Sinn nur als Material unserer Pflichterfüllung. Deshalb gibt es für die Fichtesche Lehre keine Naturphilosophie im sonstigen Sinne des Wortes. Er hätte sie nicht geben können, weil ihm, wie es scheint, bei der Einseitigkeit seiner Jugendbildung genaue und spezielle naturwissenschaftliche Kenntnisse mangelten. *Aber die Prinzipien seiner Philosophie erlaubten sie ihm gar nicht. Als einen in sich bestehenden Kausalmechanismus konnte die Wissenschaftslehre die Natur nicht betrachten*'.[3)]

1) I, 413.
2) Deze omzetting van het eigenlijk wetenschapsideaal in een *cultuurideaal* komt nog praegnant tot uitdrukking in de eerst in 1800 verschenen uitgave van FICHTE's geschrift *Die Bestimmung des Menschen*, II S. 267 ff.
3) WINDELBAND a.w. II, 226/7.

Noch als een hypostatisch mechanistisch 'Ding an Sich', nòch als een immanent doelmatig organisme kon FICHTE de natuurfuncties beschouwen. Zijn teleologische natuur-opvatting bestaat slechts hierin, dat hij wil deduceeren, dat de natuur, zooals ze bestaat, moest geschapen worden door de vrije persoonlijkheid, om een weerstand tegen de verwerkelijking der moreele taak mogelijk te maken.[1)]

De antinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal heeft zich eigenlijk in Fichte's eerste periode reeds omgezet in een antinomie binnen het persoonlijkheidsideaal zelve tusschen idee en zinnelijkheid.

Eigenlijk is de antinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal - die in KANT's *dualistisch wereldbeeld inderdaad beide factoren tot gelding bracht - bij* FICHTE *reeds omgezet in een antinomie binnen het persoonlijkheidsideaal zelve tusschen vrije activiteit (spontaniteit) en gebondenheid aan den weerstand der lagere natuur of tusschen idee en zinnelijkheid.*[2)]

Reeds KANT had de laatste antinomie in zijn *Kritik der praktischen Vernunft* gesteld. Het persoonlijkheidsideaal *kan* de gebondenheid aan de zinnelijke natuur niet opheffen, zonder zich zelf in een ledige abstractie op te heffen. Bij hypostase der moreele norm *moet* deze antinomie behouden blijven. Terecht schrijft in dit verband WINDELBAND: 'Eben deshalb ist die Welt für FICHTE der gesetzte Widerspruch und die Dialektik die Methode ihrer Erkenntnis.'[3)]

1) Dit standpunt heeft overigens FICHTE ook in zijn *vierde metaphysische periode* niet verlaten. Zie bv. het geschrift *Thatsachen des Bewusztseyns* (1810-'11), gegrond op de, in den len Bnd der '*Nachgelassene Werke*' opgenomen, *Transzendentale Logik* (WW. Bnd. II S. 663): 'Die Natur ist Bild unserer realen Kraft, und so absolut zweckmäszig; wir können in ihr und an ihr das, was wir sollen. Ihr Prinzip ist schlechthin ein sittliches Prinzip, keinesweges ein Naturprinzip (denn dann eben wäre sie absolut)....'
2) Zie ook de karakteristieke bladzijden in *Die Bestimmung des Menschen* II, 313-319.
3) II, 227.

Hoofdstuk VI
Overwinning der irrationalistische subjectsidee over de rationalistische wetsidee in het humanisme. het persoonlijkheidsideaal in irrationalistische wending in de levensphilosophie

§ 1 - Doorbraak van het irrationalisme in Fichte's derde periode onder invloed van de ‘Sturm und Drang’.

FICHTE's ontwikkeling is, gelijk bekend, niet blijven staan bij het standpunt der le uitgave der wetenschapsleer. Het is vooral LASK's verdienste, de verschillende phasen in deze ontwikkeling sedert 1797 scherp te hebben geanalyseerd. Ons interesseert hier minder de terugkeer tot en tegelijk voleindiging van de criticistische transcendentaal-philosophie in een teleologisch systeem der ‘reine Vernunftformen’ in de tweede periode, die gekarakteriseerd is door de *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* van 1797, doch veeleer FICHTE's *derde periode*, waarin, onder sterken invloed van JACOBI's *gevoelsphilosophie*, het *irrationalisme* en *daarmede tegelijk een nieuwe, de subjectieve individualiteit verabsoluteerende wending in het humanistisch persoonlijkheidsideaal* zich baan breekt.

Fichte's betrekking tot de ‘Sturm und Drang’.

FICHTE's betrekking tot de zgn. ‘Sturm und Drang’ is in den jongsten tijd door LEON[1)], BERGMANN[2)] en GELPCKE[3)] uitvoerig

1) XAVIER LEON: *Fichte et son temps* 2 bnd. Paris 1922.
2) ERNST BERGMANN: *Fichte und Goethe* (Kantstudien 1915, XX Bnd).
3) ERNST GELPCKE: *Fichte und die Gedankenwelt des Sturm und Drang* (Leipzig 1928).

onderzocht. GELPCKE ziet den invloed van typische representanten dezer beweging als LAVATAR HAMANN en JACOBI reeds van meet af bij FICHTE werkzaam, zelfs vóór het Kantiaansche critisch-idealisme beslag op hem kreeg. En inderdaad laat zich niet loochenen, dat het titanisch activiteitsmotief, de sterke voluntaristische inslag, die FICHTE's wijsbegeerte in al hare ontwikkelingsphasen is blijven typeeren en die zijn philosophie een wezenlijk ander stempel opdrukt, dan de meer statische, op het dualisme van 'sein' en 'sollen' gebouwde Kantiaansche bezat, een wezenlijke geestverwantschap vertoont met de diepste motieven van de 'Sturm und Drang' met haar verheerlijking van de 'geniale activiteit'. Het activistisch persoonlijkheidsideaal doordringt alle uitingen van dezen overgangstijd en concentreert zich als het ware in GOETHE's *Faust* met zijn typeerende uitspraak 'Im Anfang war die Tat'.

De 'Sturm und Drang' vindt, gelijk GELPCKE opmerkt, in het 'Ich-drama' haar artistieken uitdrukkingsvorm. Handeling en ikheid zijn de beide polen in deze gedachtenwereld. Het ideale 'ik' wordt in een grenzeloos subjectivisme verabsoluteerd en wordt tot *genie* verheven, dat in zich den volstrekt individueelen, aan geen algemeene norm gebonden, moreelen maatstaf van zijn handelen bezit. In het voorwoord van zijn 'Räuber' heeft SCHILLER aan dit geniale subjectivisme de volgende uitdrukking gegeven: 'Dasz Gesetz hat noch keinen groszen Mann gebildet, aber die Freiheit brütet Kolosse und Extremitäten aus.'

In zijn 'Sokratische Denkwürdigkeiten' (1759) drukte HAMANN dezelfde gedachte in den volgenden vorm uit: 'Was ersetzt bei HOMER die Unwissenheit der Kunstregeln, die ein ARISTOTELES nach ihm erdacht, und was, bei einem SHAKESPEARE die Unwissenheit oder Uebertretung jener kritische Gesetze? das Genie ist die einmütige Antwort.'

Slechts in de eigen *daad* kan dit geniale ik zich objectiveeren. Een waar enthousiasme en optimisme van de daad karakteriseert de periode van de 'Sturm und Drang' en onderscheidt de grondstemming van deze beweging bij al hare afhankelijkheid van

ROUSSEAU's gevoelsphilosophie, toch scherp van de pessimistische grondstemming van ROUSSEAU's gedachtenwereld.

De irrationalistische opvatting der geniale individualiteit; de irrationalistische wending in het persoonlijkheidsideaal.

Wat de geheele beweging aan ROUSSEAU bond was nog de naturalistische opvatting van het persoonlijkheidsideaal in het parool van de 'natuurlijke levensvorming'. Maar terwijl voor het rationalisme van den verlichtingstijd het 'natuurlijke' eenzelvig was met het 'natuurwetenschappelijk begrepene', slaat de 'Sturm und Drang'-beweging in het andere uiterste over: het verabsoluteert de *subjectieve individualiteit* in de natuur: het geniale individu moet zich verwerkelijken in de volstrekt individueele uitleving der psychische aandriften.

In de volkomen irrationeele diepten der subjectieve individualiteit zoekt men de ware realiteit en men wil deze diepten der subjectieve werkelijkheid niet met het analyseerend verstand, maar met het *gevoel* vatten. Deze irrationeele gevoelsphilosophie, die met name bij HAMANN, den jongen HERDER en JACOBI praedomineert en die GOETHE zijn Faust in den mond legt in de uitspraak: 'Gefühl ist alles', is de ware humanistische tegenpool van de rationalistische 'Aufklärung'.

De levensphilosophie der 'Sturm- und Drang'-periode vindt haar culminatiepunt in den eisch der subjectieve ethische vrijheid. Dit nieuwe humanistisch vrijheidspostulaat is wars van alle algemeene redelijke normen. GELPCKE karakteriseert het aldus: 'Der neu gewonnene Begriff der Freiheit wird zum Dogma. Es ist die Freiheit gegen die Regel, gegen die Autorität, gegen den Zwang der verkehrten Gesellschaft. Freiheit also des Gefühls schlechthin von aller Abhängigkeit, wie einst die Aufklärung Freiheit der Vernunft von aller Abhängigkeit gepredigt hatte'.[1)]

1) GELPCKE a.w. S. 27.

Spanning met het wetenschapsideaal in zijn Leibniziaanschen vorm bij Herder. De antinomie wordt in het 'leven' zelve gezocht. Het Faust- en Prometheusmotief.

Het humanistisch persoonlijkheidsideaal openbaart zich hier in een irrationalistisch, nog aan de aesthetische natuurbeschouwing georiënteerd, type, dat zijn polariteit met het rationalistisch wetenschapsideaal te sterker vertoont, waar de 'Sturm und Drang' zich ondanks al haar hartstochtelijk protest tegen het deterministisch rationalisme, nimmer definitief daarvan heeft weten te bevrijden, gelijk met name uit HERDER's geschiedphilosophie met haar aan LEIBNIZ ontleend naturalistisch ontwikkelingsbegrip blijkt. Men schuwt de antinomie niet, doch zoekt haar veeleer in de levensrealiteit zelve.

'Faust en 'Prometheus' worden de lievelingsproblemen van den tijd. Strijdt Faust met de natuur, die hij in een grenzeloos oneindigheidsstreven haar diepste geheimen wil ontworstelen, Prometheus is de hemelbestormer, die in Titanischen trots het vuur van den hemel op de aarde brengt. KLOPSTOCK heeft deze Prometheusstemming de volgende praegnante uitdrukking gegeven: 'Kräfte j e n e r Welt hat der Gedanke an Gott, aber wie ein zweiter Schöpfer fühlt sich der Mensch, der die Idee des Universums nachzudenken vermag.'[1)]

De irrationalistische humaniteits-idee en de waardeering der individualiteit in de historie.

Het nieuwe humaniteitsideaal is niet uit het mathematisch denken, maar uit de irrationeele diepten van het gevoel ontsproten en openbaart zich in een grenzeloozen eerbied voor alles, wat mensch is en als zoodanig irrationeele scheppingsindividualiteit bezit en voorts in een aan den verlichtingstijd gemeenlijk vreemde waardeering van de historische individualiteiten in volk, natie en staat.

Want het individualiteitsgevoel van de 'Sturm und Drang' heeft in wezen niets meer gemeen met het atomistisch individualisme van

1) JANENSKY *Lavater* S 2.

den verlichtingstijd. Het is een irrationalistische individualiteitsbeschouwing, de zich hier baan breekt, en overal zoekt naar de irrationeele betrekkingen, waardoor het individu in de totaliteit van een individueele gemeenschap is opgenomen. Dat is de vruchtbodem voor de geschiedphilosophie van een HERDER, die de stem der geschiedenis uit het invoelen in den geest der historische individualiteiten zoekt te verstaan en die de polariteit, de innerlijke antinomie dezer irrationalistische beschouwing met de door hem opgenomen Leibniziaansche deterministische ontwikkelingsgedachte zonder aarzelen aanvaardt. Natuur-noodwendigheid en scheppende vrijheid van het individueele, onherleidbare treffen in de historie te zamen en maken KANT's poging tot scheiding van beide gebieden onmogelijk. Wel klinkt in deze geschiedphilosophie het wetenschapsideaal der 'Aufklärung' nog door, waar de geschied-ontwikkeling aan natuurwetten onderworpen wordt gedacht, welke in continuen overgang van an-organische materie naar organisch leven en menschheidsgeschiedenis de ontwikkeling in steeds gecompliceerder en hooger geordende reeksen doen verloopen en een gestadigen vooruitgang in het ontwikkelingsproces reguleeren. Maar dit naturalistisch cultuur-optimisme is anderzijds geheel doortrokken met en verfijnd door het nieuwe humaniteitsideaal van de 'Sturm und Drang'. En de drang naar een *meevoelend verstaan* van het individueele in het scheppend cultuurproces behoedt deze geschied-opvatting voor de rationalistische constructie der wereld-historie in den geest van VOLTAIRE.

Fichte's derde periode en de invloed van Jacobi. Transcendentale philosophie tegenover beleving. Het primaat van het leven en het gevoel.

Op welke wijze is nu in FICHTE's derde periode, die wel het scherpst door zijn geschriften: *Die Bestimmung des Menschen* (1e Ausg. 1800) en zijn *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie* (1e Ausg. 1801) is gekarakteriseerd, de invloed der hierboven kort geschetste irrationalistische levensphilosophie tot uiting gekomen?

In de scherpe klove, die FICHTE in dezen tijd stelt tusschen transcendentale philosophie en werkelijkheid, tusschen theoretische kennis en werkelijk leven, welk laatste met het gevoel, het begeeringsvermogen en het handelen wordt vereenzelvigd[1] en in het leggen van het volle waardeaccent op het *leven* in tegenstelling tot de wijsgeerige speculatie. 'Nun ist das *Leben* Zweck, keinesweges das Speculiren', zoo heet het in FICHTE's *Rückerrinnerungen, Antworten, Fragen*, een ongedrukt geschrift uit het jaar 1799, 'dasz letztere ist nur Mittel, das Leben zu *bilden*, denn es liegt in einer ganz anderen Welt, und was auf das Leben Einflusz haben soll, musz selbst aus dem Leben hervorgegangen sein. Es ist nur Mittel, das Leben zu erkennen.'[2]

En even verder lezen wij: '*Leben* ist ganz eigentlich *Nicht-Philosophieren; Philosophieren* ist ganz eigentlich *Nicht-Leben*.... Es ist hier eine vollkommene Antithesis, und ein Vereinigungspunct ist ebenso unmöglich, als das auffassen des X, das dem Subject-Object Ich, zu Grunde liegt....'

De tegenstelling tusschen zijn eigen wijsgeerig standpunt en dat zijner bestrijders, die hem van atheïsme beschuldigen (EBERHARD e.a.), formuleert hij in het genoemde geschrift als volgt: 'Der wahre Sitz des Wiederstreites meiner Philosophie und der entgegengesetzten Lehren, welche letztere sich dieses Umstandes mehr oder weniger deutlich bewusst sind, ist über das Verhältniss der (blossen, auf Objecte gehenden) Erkenntniss zum wirklichen Leben (zum Gefühle, Begehrungsvermögen und Handeln). Die entgegengesetzte Systeme machen die Erkenntniss zum Prinzipe des Lebens: sie glauben, durch freies, willkürliches Denken gewisse Erkenntnisse und Begriffe erzeugen und dem Menschen durch Räsonnement einpflanzen zu können, durch welche Gefühle hervorgebracht, das Begehrungsvermögen afficirt und so endlich das Handeln des Menschen bestimmt werde. Ihnen also ist das Erkennen das Obere, das Leben das Niedere und durchaus von jenem Abhängende....*Unsere Philosophie macht umgekehrt das*

1) WW. V S. 351.
2) ib. S. 342.

Leben, das System der Gefühle und des Begehrens zum Höchsten und lässt der Erkenntnis überall nur das Zusehen' (ik cursiveer).[1)]

Hegel tegenover de levens-philosophie van het gevoel.

Men behoeft deze uiteenzettingen van FICHTE inzake de verhouding van dialectisch begrip en in het gevoel onmiddellijk gevatte levenswerkelijkheid slechts te vergelijken met HEGEL's uitspraak in zijn *Enzyklopädie*: 'Es ist verkehrt, anzunehmen, erst seien die Gegenstände, welche den Inhalt unserer Vorstellungen bilden, und *dann hinterdrein* komme unsere *subjective* Tätigkeit, welche durch die vorher erwähnte Operation des Abstrahierens und des Zusammenfassens des den Gegenständen Gemeinschaftlichen die Begriffe derselben sind. *Der Begriff ist vielmehr das wahrhaft Erste*....',[2)] om den polairen afstand te beseffen, die FICHTE's wijsgeerig denken in deze periode van HEGEL's identiteitsphilosophie scheidt.

Kant's psychische ervarings-materie wordt thans bij Fichte tot de 'ware werkelijkheid'.

KANT's irrationeele, psychische ervarings-materie, die in de 'Critiek der zuivere rede' slechts de negatieve rol speelde van grens der transcendentale kennismogelijkheid, heeft bij FICHTE in zijn derde phase, den positieven zin gekregen van 'ware werkelijkheid'. Slechts het voor het onmiddellijk psychisch gevoel toegankelijke, nog niet logisch verbonden en diep irrationeele 'ervaringsmateriaal' heeft aanspraak op het karakter van realiteit.

In het indrukwekkende slot van het tweede boek van het geschrift *Die Bestimmung des Menschen* zegt 'de geest' tot het 'ik', dat langs den weg van de 'Wissenschaftslehre' tot kennis der werkelijkheid wilde komen: 'Alles Wissen (aber) ist nur Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entspreche. Diese Förderung kann durch kein Wissen be-

1) V, S. 351/2.
2) HEGEL's Werke VI, 323.

friedigt werden; und ein System des Wissens is nothwendig ein System bloszer Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck.... Nun suchst du denn doch etwas, ausser dem blossen Bilde liegendes Reales.... und eine andere Realität, als die soeben vernichtete, wie ich gleichfalls weiss. Aber du würdest dich vergebens bemühen, sie durch dein Wissen, und aus deinem Wissen zu erschaffen, und mit deiner Erkenntniss zu umfassen. Hast du kein anderes Organ, sie zu ergreifen, so wirst du sie nimmer finden. Aber du hast ein solches Organ. Belebe es nur, und erwärme es: und du wirst zur vollkommensten Ruhe gelangen. Ich lasse dich mit dir selbst allein.'[1)]

Dit andere orgaan zoekt FICHTE thans in overeenstemming met JACOBI in het *geloof*, dat hij met den gevoelsphilosoof, als diametrale tegenstelling tot het kennend denken ziet. Gelijk JACOBI leerde, dat het 'unbedingte Sein' niet theoretisch valt te bewijzen, doch slechts onmiddellijk te voelen en hij de waarheidswaarde van het onmiddellijk gevoel niet tot de grenzen der zinnelijke waarneming beperkte, maar als zijn tweeden grondvorm de zekerheid van het boven-zinnelijk geloof proclameerde, zoo leert thans ook FICHTE, dat slechts het, in het onmiddellijk gevoel van de aandrift tot absolute, onafhankelijke practische activiteit geworteld, *geloof* ons de ware realiteit ontdekt.[2)]

En gelijk JACOBI meende, in zijn verabsoluteering der gevoelige bewustzijnsfunctie zich op den bodem van de naïeve ervaring te hebben gesteld, zoo thans ook FICHTE, waar hij leert, dat de naïeve mensch, ook zonder zich dit bewust te zijn, alle realiteit, welke voor hem bestaat, alleen door de geloovige gevoelsfunctie vat: 'Wir werden allen in Glauben geboren, wer da blind ist, folgt blind dem geheimen und unwiderstehlichen Zuge; wer da sieht, folgt sehend; und glaubt, weil er glauben will.'[3)]

Dit geloof is niet meer het apriorisch practisch *rede-geloof* van

1) V, 246/7.
2) WW. II, 249 fl.
3) Zie de geheele sensualistische opvatting van de naïeve ervaring t.a.p. S. 255.

KANT, dat abstracte noumenale ideeën verabsoluteert tot een realiteit ‘an sich’. Het is veeleer JACOBI's *gevoels*-geloof, dat deze denker weer op de oude nominalistische wijze *tegenover* het verstand stelde in zijn bekende uitspraak ‘Heiden mit dem Verstande, Christen mit dem Gemüt’. Waarbij intusschen moet worden bedacht, dat JACOBI het ware Christendom in de bekende postulaten van het humanistisch persoonlijkheidsideaal meende te vinden: geloof in de persoonlijkheid Gods, in de zedelijke vrijheid en autonomie en aan de onsterfelijkheid der menschelijke persoonlijkheid, terwijl FICHTE, die de godheid vereenzelvigde met de ‘moreele wereldorde’ het geloof in een persoonlijk God had prijsgegeven, wat hem de aanklacht van atheïsme op den hals haalde.

De verhouding, die hier door FICHTE tusschen ‘geloof’ en reflecteerend denken wordt aangenomen, wijkt ook diametraal af van die, welke de *Staatslehre* (van 1813) tusschen beide aanneemt.

In laatstgenoemd werk wordt alle vooruitgang in de geschiedenis gezien in een veldwinnen van het verstand tegenover het geloof ‘so lange bis der erste den letzten ganz vernichtet und seinen Inhalt aufgenommen hat in die edlere Form der klaren Einsicht’.[1)]

Toch zou men zich zeer vergissen, wanneer men de overeenstemming tusschen de gevoelsphilosophie en FICHTE's standpunt in diens derde periode in dien zin zou opvatten, dat FICHTE in dezen tijd eigenlijk geheel in het kamp van de eerste zou zijn overgegaan.

Ook LASK, die overigens op de verschilpunten wijst, gaat m.i. nog te ver, waar hij aan FICHTE een radicale depreciatie van de ‘Wissenschaftslehre’ in zijn derde periode toedicht.[2)]

Want hetzelfde geschrift, waarin FICHTE slechts aan het levensgevoel de ontdekking der ware realiteit toekent, terwijl hij aan de philosophie slechts het ‘Zusehen’ laat, besluit met een waren lofzang op de ‘Wissenschaftslehre’: ‘Mit einem Worte: durch die

1) IV S. 493. In wezen reeds hetzelfde gedachtenmotief in de *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804-1805) VII, S. 1-15 en passim.
2) LASK a.w. S. 165/6: ‘Genauer konnte des Glaubensphilosophen JACOBI Beurteilung der Wissenschaftslehre nicht bestätigt werden’.

Annahme und allgemeine Verbreitung der Wissenschaftslehre unter denen, für welche sie gehört, wird das ganze Menschengeslecht von dem blinden Zufall erlöst, und das Schicksal wird für dasselbe vernichtet. Die gesammte Menschheit bekommt sich selbst in ihre eigene Hand, unter die Botmässigheit ihres eigenen Begriffes; sie macht von nun an mit absoluter Freiheit Alles aus sich selbst, was sie aus sich machen nur wollen kann'.[1)]

JACOBI heeft de waarde der wetenschapsleer nimmer kunnen erkennen. Voor FICHTE daarentegen bleef zij ook in zijn sterkste toenadering tot de gevoelsphilosophie, de eenige weg tot het doorvoeren der absolute souvereiniteit van het moralistisch persoonlijkheidsideaal, gelijk hij ook in dezen tijd nimmer het transcendentaal-moralistisch standpunt verlaten heeft en nimmer in het aestheticisme der gevoelsphilosophie vervallen is.[2)]

Erkenning van de individueele waarde van het empirische als zoodanig.De individualiteitswaardeering van Fichte tegenover die van Kant. Individualiseering der kategorische imperatief.

Hand in hand met de erkenning van het 'gevoel' als onmiddellijke kenbron der werkelijkheid gaat in deze periode de erkenning van de *waarde* van het 'individueel-empirische' als zoodanig. LASK heeft in zijn meermalen aangehaald geschrift een scherpe analyse gegeven van het fundamenteel verschil tusschen KANT's transcendentaal-logisch begrip van het 'empirisch'individueele, dat aan het individueele als zoodanig geen waarde kan toekennen en het slechts als *toevallig* tegenover de alleen waardevolle redenormen kan kwalificeeren, en FICHTE's opvatting van de kennistheoretische, in diepsten zin in het 'practisch'-moralistisch grondmotief gewortelde, individueele waarde van het 'empirische', in zijn derde periode.

In FICHTE's *System der Sittenlehre* (1798) openbaart zich deze

1) *Sonnenklarer Bericht* S. 409 LASK heeft blijkbaar aan deze geheele dithyrambe op de wetenschapsleer geen aandacht geschonken!
2) In alle geschriften dezer periode blijft het 'gevoel' en de 'Trieb' georiënteerd aan het activistisch-moralistisch plichtsbewustzijn!

erkenning der individueele waarden reeds in zijn aanvulling van het formeele principe der ethiek. KANT's 'algemeengeldige' kategorische imperatief wordt geïndividualiseerd. Zij komt thans als volgt te luiden: 'Handel overeenkomstig uw individueele bestemming'.[1] De theoretisch onbegrijpelijke individualiteit der ervaringswereld krijgt voor de persoonlijkheid de practische beteekenis, dat zich daarin het *materiaal van onzen individueelen plicht* openbaart.[2] In iedere individueele waarnemings- en kennis-activiteit is ondanks haar theoretische functie een 'practische' *gevoelskern* verborgen.[3] En ook in dit verband wordt de individualiteitswaardeering aangeknoopt aan de onmiddellijke evidentie van het gevoel: 'ob ich zweifle oder gewiss bin, habe ich nicht durch Argumentation.... sondern durch *unmittelbares* Gefühl.... Dieses Gefühl täuscht nie....[4]

In de *Wissenschaftslehre* van 1801 wordt in het gevoel als 'Konzentrationspunkte des Wissens' uitdrukkelijk het *principium individuationis* gezocht.[5]

Geen radicaal irrationalisme in Fichte's derde periode.

Bij FICHTE zelf is het, dank zij de nimmer geheel uit de 'Wissenschaftslehre' verdwenen transcendentaal-criticistische inslag, nimmer tot een volstrekte overwinning eener irrationalistische gevoelsphilosophie gekomen. Ook waar, in zijn derde periode, de erkenning van de waarde van het individueel in het gevoel ervarene zich steeds sterker in zijn moralistisch activistisch persoonlijkheidsideaal doet gelden, wordt toch de moralistische redewet niet opgeheven.

1) IV, 166: 'Es ist daher für jeden bestimmten Menschen in einer jeden Lage nur etwas bestimmtes pflichtmässig....
2) Dit motief blijft ook in FICHTE vierde, metaphysische-pantheïstische periode gehandhaafd. Vgl. *Die Thatsachen des Bewustseyns* (1810-1811) II, 641: 'Nur in der individuellen Form ist das Leben praktisches Prinzip.'
3) IV, 166/7.
4) IV, 169.
5) II, 112.

§ 2 - Het aestheticistisch irrationalisme in het humanistisch persoonlijkheidsideaal. Het ideaal van de ‘Schöne Seele’. Doorwerking van het irrationalistisch persoonlijkheidsideaal in de moderne levens-philosophie en zijn polaire spanning met het wetenschapsideaal.

Des te sterker zet de, de individualiteit verabsoluteerende, wending in het humanistisch persoonlijkheidsideaal zich door in de gevoelsphilosophie van de ‘Sturm und Drang’ en in de vroege Romantiek. En van meetaf gaat deze wending in een aestheticistische richting. Hier bood KANT's ‘Kritik der aesthetischen Urteilskraft’, met haar orienteering van de aesthetische oordeelen aan het gevoel en haar erkenning van de absoluut individueele waarde van het genie, een onmiddellijk aanknoopingspunt.

Schiller en Kant's ‘Kritik der aesthetischen Urteilskraft’. Het aesthetisch idealisme. De invloed van Shaftesbury.

SCHILLER bouwde deze theorie uit tot een *aesthetisch idealisme*, waarin de aesthetische zinfunctie wordt verabsoluteerd tot diepsten wortel der realiteit. Achter KANT's invloed op dit punt, werkte hier SHAFTESBURY's *aestheticistische moraal der virtuositeit* door. SHAFTESBURY's aesthetica heeft naar CASSIRER[1] heeft aangetoond, voor KANT's eigen aesthetische opvattingen een doorslaande beteekenis gehad. Reeds bij SHAFTESBURY (1671-1713) is het humanistisch persoonlijkheidsideaal, in een irrationalistische omvorming van het Grieksche ideaal der *καλοκαγαθεία*, omgezet in het beginsel eener, tegen alle boven-individueele norm en wet zich keerende, aesthetische genialiteit der moreele persoonlijkheidsfunctie. De ware moraliteit bestaat voor hem niet in de heerschappij van algemeene maximen, niet in de onder-ordening der subjectiviteit onder de norm, maar in een harmonische, aesthetische uitleving der totale individualiteit.

De hoogste openbaring van de souvereine persoonlijkheid op zedelijk gebied is de *virtuositeit*, welke geen enkele kracht en instinctieve richting in den individueelen aanleg laat verkwijnen,

1) CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932) S. 426 ff.

maar in een volkomen levenspractijk ze alle in aesthetische harmonie brengt en daarmede zoowel het geluk van het individu als de welvaart der geheele samenleving verwerkelijkt. Deze moraal der virtuositeit kon de kenbron voor het individueele levens- en persoonlijkheidsideaal uiteraard niet in de op algemeene wetten gerichte rede-functies, doch slechts in de subjectieve diepten van het *individueele gevoel* vinden. Zoo was dan de moraal onder subjectief-aesthetischen grondnoemer gebracht. Het zedelijk goede werd opgevat als het schoone in de wereld van het practisch willen en handelen: volgens SHAFTESBURY bestaat het goede, evenals het schoone, in een harmonische eenheid van het menigvuldige, in een volkomen ontplooiing van wat in de individueele natuur als subjectieve aanleg sluimert en het is, evenals het schoone, voorwerp van een oorspronkelijke, in het diepste wezen van den mensch gewortelde *billijking:* zoo wordt de '*smaak*' zoowel het aesthetische als het ethische *grondvermogen*.

Deze aesthetische gevoelsphilosophie heeft, gelijk bekend, een diepgaanden invloed gehad, ook al werd bij HUTCHESON en de *Schotsche school* de individualiteitshypostase van SHAFTESBURY weder vervangen door de wetshypostase der rationalistische typen der humanistische wetsidee. De wending, die ROUSSEAU aan het humanistisch persoonlijkheidsideaal gaf in de emancipeering van de persoonlijkheid uit de omklemming van het wetenschapsideaal, berust, gelijk wij vroeger zagen, in wezen op een mobiliseering van het onverdorven natuurlijk gevoel tegen het nuchtere analyseerend verstand der verlichtingsperiode.

Bij den Hollandschen wijsgeer FRANS HEMSTERHUYS en de levensphilosophen der 'Sturm und Drang' herneemt deze gevoelsphilosophie weer haar oorspronkelijk irrationalistisch, de aesthetische individualiteit verabsoluteerend, karakter.

Het ideaal van 'de schoone ziel'.

In SCHILLER's aesthetisch humanisme belichaamt zich de irrationalistisch-aestheticistische conceptie van het persoonlijkheidsideaal, zij het achter de vorm-grenzen van het transcendentale idealisme,

in de idee van ‘de schoone ziel’. *De wijsgeerige grondnoemer der werkelijkheid is in de verabsoluteerde subjectief-aesthetische zinfunctie verlegd*.

De schoonheid is naar SCHILLER's definitie ‘de vrijheid in de verschijning’[1)]; in den aesthetischen ‘Spieltrieb’ wordt de zinvolheid der menschelijke persoonlijkheid en daarin van den kosmos openbaar. De mensch is slechts daar wezenlijk *mensch*, waar hij speelt, waar de strijd tusschen zinnelijke natuur en redelijkzedelijke vrijheid in hem zwijgt. KANT's rigoristische moraal geldt slechts voor den nog niet tot volle harmonie gerijpten mensch, in wiens binnenste de zedelijke aandrift nog strijd moet voeren met de zinnelijke natuur. In de ‘schoone ziel’ echter is de harmonie verwerkelijkt, die dezen kamp niet meer kent, wijl hare natuur zoo is veredeld, dat zij uit natuurlijke aandrift goed handelt. En deze veredeling verwerft de mensch slechts door aesthetische opvoeding. Daardoor alleen wordt de tweespalt tusschen zinnelijke en boven-zinnelijke functies in de menschelijke natuur verzoend.

Niemand heeft in dit aesthetisch humanisme, waarin de *tweede Duitsche renaissance* haar culminatiepunt bereikt, scherper de synthese van alle antinomieën tusschen *wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal* doorschouwd dan WINDELBAND, waar hij schrijft: ‘Diese zweite Renaissance der Deutschen ist nicht nur die Vollendung der Ersten, welche in der Mitte unterbrochen war, sondern sie enthält auch erst die Selbstbewusstwerdung des Grundtriebes, welche die gesammte europäische Renaissance beseelte. Hier erst wird man sich bewuszt, welche der tiefste Sinn aller Gegensätze ist, in deren Versöhnung die moderne Kultur ihre Aufgabe findet. Die beiden Seiten des menschlichen Wesens, deren harmonische Ausgleichung den Inhalt der Bildung darstellt, haben in der historischen Bewegung mannigfache Verhältnisse angenommen..... Das sinnliche Wesen des Menschen beherrscht seine wissenschaftliche Erkenntnis, das übersinnliche bedingt sein sittliches Bewusztsein und den daran geknüpften Glauben. Und diese “zweifache Wahrheit” auszugleichen, ist das stetige Bestreben des modernen Denkens. Aber

1) Zie de zgn. Kallias-brieven aan KÖRNER van Februari 1793.

die sinnlich-übersinnliche Natur des Menschen offenbart sich als fertige Totalität nur in seiner ästhetischen Function. Darum war die ganze Renaissance in erster Linie künstlerisch bewegt..... Das eben war die grosze Epoche, dasz zu gleicher Zeit diese Synthesis des sinnlichen und des übersinnlichen Menschen in dem modernen GRIECHEN, in GOETHE, lebendig war, und es ist das unsterbliche Verdienst SCHILLERS' diesen Moment bis in seine tiefste Bedeutung begriffen und seinen Sinn nach allen Richtungen hin formuliert zu haben. Er ist in Wahrheit der Prophet des Selbstbewusztseins der modernen Kultur.'

Wanneer WINDELBAND de antinomie tusschen zinnelijke natuur en boven-zinnelijk zedelijk bewustzijn in de humanistische levensen wereldbeschouwing, dan echter verder meent te kunnen vereenzelvigen met de spanning tusschen heidensche en Christelijke cultuur, dan toont hij niet te hebben gezien, dat het humanistisch persoonlijkheidsideaal in wezen niet Christelijk is, maar een verwereldlijking en dus ver-keering van de Christelijke religieuze vrijheidsgedachte.

De 'geniale moraal' in de jongere Romantiek.

Wordt in SCHILLER's rijpere periode het aesthetisch irrationalisme nog binnen de grenzen van het transcendentaal-idealisme gehouden, dit irrationalisme werkt in *radicalen* zin door in de 'geniale moraal' der *jonge romantici*,[1] waar de moraal der 'schoone ziel' tot religie wordt, om via SCHELLING en SCHOPENHAUER zich een breede bedding te graven in NIETZSCHE's moderne levensphilosophie, die de groote stimulans van de moderne irrationeele wijsbegeerte van het leven zou worden.

De spanning van wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in Nietzsche's ontwikkeling. Biologiseering van het wetenschapsideaal: Darwin.

Hoezeer het humanistisch (intusschen onder DARWIN's invloed

1) Vgl. NOVALIS' uitspraken - 'Gesetze sind der Moral durchaus entgegen' en 'Gesetze sind das Komplement mangelhafter Naturen und Wesen', aangehaald bij W. METZGER *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus* (1917 f S. 207 noot 3).

biologisch georienteerde) wetenschapsideaal en het nieuwe irrationalistisch persoonlijkheidsideaal in NIETZSCHE's wijsgeerige ontwikkeling met elkander om het primaat hebben geworsteld, blijkt uit een simpele vergelijking van NIETZSCHE's eerste, sterk door SCHOPENHAUER en RICHARD WAGNER beinvloedde, romantisch-aesthetische periode met de in 1878 begonnen tweede positivistische, waarin het biologistisch wetenschapsideaal de overhand verkrijgt en de laatste, in 1883 begonnen, periode van de cultuurphilosophie van den 'Übermensch'. In deze laatste periode wordt het wetenschapsideaal tegenover het irrationalistisch persoonlijkheidsideaal van den 'machtsmensch' volledig *gedeprecieerd* in de, door BERGSON, WILLIAM JAMES en andere moderne levensphilosophen overgenomen, pragmatistisch-biologistische opvatting van het door het wetenschappelijk denken geschapen wereldbeeld en van de theoretisch-wetenschappelijke waarheid zelve. De wetenschap wordt hier gedisqualificeerd als een bloot-biologisch middel in den strijd om het bestaan, zonder eigenlijke waarheidswaarde.

Het ware verkeerd, te meenen, dat deze irrationalistische levensphilosophie den chaos zou prediken. Integendeel, zij wil de *orde*, de *wetmatigheid* niet prijsgeven. *Maar, gelijk de rationalistische typen der humanistische wijsbegeerte het subjectsbegrip tot een functie van het wetsbegrip maken en de subjectsidee in diepste wezen in een rationalistische wetsidee opheffen, zoo herleiden omgekeerd, de irrationalistische typen de 'ware' wetmatigheid tot een functie der individueele subjectiviteit. Hier is de zelfstandigheid der wet ten bate van de subjectieve individualiteit opgeheven: de wetsidee is in een irrationalistische subjectsidee overgegaan!*

De verhouding van *αὐτός* en *νόμος* in het irrationalistisch persoonlijkheidsideaal. Dialectisch karakter der levensphilosophie. De moderne dialectische phaenomenologie.

In KANT's formuleering van het humanistisch persoonlijkheidsideaal ontdekt het *αὐτός* zich eerst in de *νόμος* in de irrationalistische opvatting der autonomie daarentegen is de *νόμος* veeleer een onzelfstandige reflex van het volstrekt individueele *αὐτός*.

Ook rationalisme en irrationalisme zijn slechts polaire tegenstellingen in de grondstructuur der humanistische wets- en subjectsidee.

De spanning, de innerlijke antinomie, die voor de irrationalistische typen ontstaat tusschen de verabsoluteerde subjectieve individualiteit en de wet, leidt reeds bij HAMANN en de vroeg-romantiek tot een dialectische, de antinomie sanctioneerende opvatting der realiteit, de toekenning van absoluut realiteitskarakter aan de logische tegenstrijdigheid.

In de moderne, van DILTHEY's irrationalistisch-historische levensphilosophie uitgegane, dialectische phaenomenologie heeft het 'dialectisch denken' ditzelfde irrationalistisch, scherp van HUSSERL's *rationalistische* phaenomenologie onderscheiden, karakter.[1)]

Wij kunnen in dezen dialectischen trek van het irrationalisme wederom het bewijs vinden, hoezeer ter laatste instantie ook de irrationalistische typen der humanistische wets- en subjectsidee geworteld zijn in de verabsoluteering van het zin-synthetisch denken.

Immers de antinomie is steeds het product van het zijn zingrenzen miskennende theoretisch denken; in de vóór-theoretische, naieve ervaring kan van theoretische antinomieën geen sprake zijn. De theoretische antinomie draagt ex origine het stempel van een tegen de kosmische wetsorde en de daarin fungeerende logische grondnormen gerichte subjectieve denkhouding. Deze denk-houding maakt ongetwijfeld een bestanddeel uit van de zondige werkelijkheid, maar slechts in haar anti-normatieve zin-bepaaldheid door de kosmische wetsorde en door de logische normen binnen die orde, waartegen zij opstandig zich keert. Sanctioneering der antinomie in de vereenzelviging van het dialectisch denken met de irrationeele realiteit, beteekent een zinlooze negeering van de in de kosmische wetsorde gegronde wetszijde der werkelijkheid, zin-

1) Zie de uitvoerige analyse dezer irrationalistische phaenomenologie in MYN *De crisis der humanistische Staatsleer in het licht eener Calvinistische kosmologie en kennistheorie* (Uitg. TEN HAVE Amsterdam 1931) blz. 47-84.

loos, wijl de subjectiviteit zonder wet geen aanzijn en zin kan hebben.

De typen van de irrationalistische wetsidee.

Gelijk het rationalisme in de humanistische wijsbegeerte zich in verschillende onderling antagonistische typen van wetsidee nuanceert, zoo evenzeer het irrationalisme. Zoovele zin-zijden de tijdelijke werkelijkheid bezit, zooveel typen van irrationalisme zijn in principe denkbaar.

§ 3 - De genesis van een nieuw zgn. geesteswetenschappelijk wetenschapsbegrip uit het humanistisch persoonlijkheidsideaal in zijn irrationalistische typen. Fichte's vierde periode.

Het kon niet anders, of het zich zijn diepste tendenzen bewust geworden humanistisch persoonlijkheidsideaal moest op den duur zijn spanning met het wetenschapsideaal op het gebied van het vakwetenschappelijk denken zelve overbrengen. Het continuiteitspostulaat der humanistische vrijheidsidee kon tenslotte er niet in berusten, met KANT het wetenschappelijk denken geheel met het mathematisch natuurwetenschappelijk denken te vereenzelvigen en op deze wijze zijn aanspraken op de kennis der tijdelijke werkelijkheid prijs te geven. De humanistische wetsidee had in haar rationalistische typen vóór KANT de suprematie van het mathematisch wetenschapsideaal over de normatieve zin-zijden der tijdelijke realiteit geproclameerd.

KANT bracht de antinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal tot een praegnante formuleering en stelde de actio finium regundorum tusschen beide in. Nadat met FICHTE het streven begonnen was, het wetenschapsideaal zijn zelfstandigheid tegenover het persoonlijkheidsideaal te ontnemen en het laatste uit het eerste te deduceeren, moest het oogenblik komen, waarin deze doorvoering van het primaat van het persoonlijkheidsideaal zich in het vakwetenschappelijk denken zelve geldend ging maken en de alleenheerschappij aan het mathematisch-physicaal wetenschapsbegrip ging betwisten.

De stimulans tot deze ontwikkeling kon slechts uitgaan van de irrationalistische stroomingen, die de subjectieve zijde der normatieve functies in hare volstrekte individualiteit onder dezen of geen noemer hadden verabsoluteerd en de rationalistische wetsidee in een irrationalistische subjectsidee hadden opgelost.

Immers, waar anders dan in de individueele subjectiviteit zou de apostatische vrijheidsidee van het irrationalistisch humanistisch persoonlijkheidsideaal haar heerschappij over de 'empirische' werkelijkheid hebben kunnen geldend maken? Wanneer de subjectieve individualiteit niet langer met KANT tot een blootnegatief-logische grens voor het mathematisch kennen, maar veeleer tot de werkelijkheid *κατ' ἐζοχήν* werd geproclameerd, dan kon het slechts op het vinden van algemeengeldende wetten berekend natuurwetenschappelijk denken niet meer de pretentie verheffen, ons wezenlijke kennis te verschaffen van de menschelijke geestesfuncties in hare subjectieve werkelijkheid.

Oriënteering van het nieuwe wetenschapsbegrip aan de historiewetenschap.

Van meetaf zien wij de irrationalistische typen in de humanistische wijsbegeerte hun aandacht concentreeren op de *historiewetenschap*, die door de koryphaeën der verlichtingsperiode was gedenatureerd tot een krypto-natuurwetenschap met sterk ethiseerende tendenzen (het ideaal van den noodwendigen vooruitgang der menschheid door de verlichting van het denken!).

Dat de natuurwetenschappelijke methode het eigenlijk object van het geschiedkundig onderzoek niet kan vatten, moest onmiddellijk in het oog springen, zoodra de ban van het mathematisch wetenschapsideaal door de antagonistische pretenties van een irrationalistisch gevat persoonlijkheidsideaal der autarke vrijheid gebroken was. KANT's transcendentaal-idealisme had nog slechts den weg vrijgemaakt voor een, aan het in wezen nog rationalistisch gevat persoonlijkheidsideaal georiënteerde, *geschied-philosophie*. Om het *vakwetenschappelijk historisch* denken aan de suprematie van het wetenschapsideaal te ontworstelen, was allereerst een

principieel andere *waardeering* der subjectieve individualiteit noodig.

Het was aanvankelijk het aesthetisch irrationalisme, dat reeds in HERDER's *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), schoon hier nog geremd door LEIBNIZ' rationalistische ontwikkelingsgedachte, den weg vrij maakte voor een irrationalistische methode van beoefening der geschiedwetenschap: in- en na-voeling van de historische samenhangen in hun onvergelijkbare individualiteit. Straks zou SCHELLING's organologisch idealisme de wijsgeerige uitrusting bieden voor de geschiedbeschouwing der *Historische school* met haar leer van het aanvankelijk onbewust groeien van de cultuur uit den historischen volksgeest der individueele nationaliteiten.

Fichte in zijn vierde periode en de Zuid-West-Duitsche school onder de Neo-Kantianen.

In dit verband willen wij ons echter beperken tot het onderzoek naar de bijdrage, die reeds FICHTE, in zijn vierde, metaphysische periode, tot de methodiek van het humanistisch geschiedkundig denken heeft gegeven. Van uit dezen samenhang valt een scherp licht over de kennistheorie van het historisch denken, die in den modernen tijd door de Zuid-West-Duitsche school onder de Neo-Kantianen, met name door haar beide hoofdfiguren WINDELBAND en RICKERT, wordt gepropageerd.

Het valt in het bijzonder na LASK's, diep in FICHTE's ontwikkelingsgang doorgedrongen, onderzoekingen niet meer te loochenen, dat in wezen de principieele wijziging in de waardeering der individualiteit FICHTE in zijn vierde periode tot een speculatieve metaphysica heeft gebracht, die toto coelo verschillend is van de, in den grond der zaak *aan de individualiteit vijandige* identiteitsphilosophie, welke wij in de 'Wissenschaftslehre' van 1794 vinden.

Zoo is FICHTE's latere ontwikkeling in volledigen samenhang te zien met het in dezen tijd algemeen opkomend verzet tegen het abstracte, op de tegenstelling tusschen vorm en materie toegespitste en aan de ware individualiteitswaardeering vijandige Kantiaansche

criticisme. Waar de zgn. critische methode alle waarde in de algemeen-geldige rede-vormen had geconcentreerd en het individueele tot het transcendentaal-*irrationeele*, tot het 'empirische', tot het bloot toevallig exemplaar van de formeele wetmatigheid had gedeprecieerd, meende de in wezen irrationalistisch ingestelde metaphysische idealisten dezer periode, die allen door KANT waren heengegaan, de geheele criticistische methode te moeten verwerpen. Wel is waar had KANT in zijn *Kritik der Urteilskraft* het probleem der *specificatie opgeworpen*, maar ook hier slechts *binnen het raam van het vorm-materieschema*. Alleen in de aesthetica vermocht hij de subjectieve individualiteit als zoodanig te waardeeren.

Het irrationalistisch gevat persoonlijkheidsideaal eischte een nieuwe speculatieve methode voor de kennis der individualiteit en het waren ten slotte *cultuur-philosophische problemen*, waaraan dit persoonlijkheidsideaal zich inspireerde in zijn strijd tegen het oude, de algemeene wetmatigheid verabsoluteerende, wetenschapsideaal.

Hegel's vermeend 'rationalisme'.

De nieuwe metaphysica van het *absolute zijn* als *totaliteit der individualiteit*, is niets anders dan een metaphysica van het irrationalistisch persoonlijkheidsideaal. En de latere rationaliseering van dit irrationalisme in KEGEL's zgn. 'pan-logisme', is slechts een typisch staal van de innerlijke polariteit der humanistische wetsen subjectsidee, doch mag nimmer de oogen doen sluiten voor het feit, dat dit schijnbaar rationalisme juist de tegenvoeter is van het rationalisme van het humanistisch wetenschapsideaal, dat in wets-hypostase is geworteld.

SCHELLING werd de erkende aanvoerder in den strijd tegen het formalistisch transcendentaal-idealisme. In de plaats van de begrenzing der kennis door het abstracte vorm-materieschema, waarin bij KANT, gelijk wij vroeger zagen, alle antinomieën tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal tezamen gedrongen waren, zou de absolute kennis van het absolute treden. Daartoe knoopte men aan bij het oude speculatieve motief van een intuitief goddelijk ver-

stand, dat gelijk wij vroeger zagen, ook in KANT's *Kritik der Urteilskraft* doorwerkte, maar nu geheel van het mathematisch wetenschapsideaal werd losgemaakt. Niet de idee van de uno intuito voltooide mathematische analyse (LEIBNIZ) inspireert het nieuwe 'idealisme van den geest'.

De 'intellectueele aanschouwing' bij Schelling.

SCHELLING stelt tegenover de dualistisch gescheiden kennisstammen der Kantiaansche kenniscritiek de 'intellectueele aanschouwing', waarin de absolute totaliteit van den zin met één omvattenden blik zou worden begrepen. KRAUSE stelt de kennis van het oer-wezenlijke, de wezens-aanschouwing boven de relatieve kennis uit begrippen, TROXLER stelt met uitdrukkelijk beroep op JACOBI het oer-bewustzijn of het onmiddellijke weten tegenover het reflecteerende en discursieve bewustzijn, SOLGER bestrijdt het dualisme van het algemeene en bijzondere enz..

Zoo gaf SCHELING's oproep (in zijn in 1802 aan de universiteit van Jena gehouden *Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums*) tot een geniale methode van wetenschappelijk inzicht[1)], slechts uitdrukking aan den geheelen geest van dezen tijd, die diep door het irrationalistisch persoonlijkheidsideaal was geïnspireerd. Het is overal de waarde der verabsoluteerde individualiteit, die men langs den speculatief metaphysischen weg eener intellectueele, onmiddellijk het absolute vattende, aanschouwing hoopte te vatten.

En tegenover het gevoelsirrationalisme van de 'Sturm und Drang' richt zich thans alle aandacht op de individueele openbaring van den '*geest*', van de '*idee*'.

1) SCHELLING *Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums* (Stuttgart und Thübingen 3e Ausg. 1830) S. 15: 'Von der Fähigkeit, alles auch das einzelne Wissen, in den Zusammenhang mit dem ursprünglichen und Einen zu erblicken, hängt es ab, ob man in der einzelnen Wissenschaft mit Geist und mit derjenigen höhern Eingebung arbeite, die man wissenschaftliches Genie nennt!'

Hegel's nieuwe dialectische logica en haar historische oriënteering.

HEGEL, die zelf in zijn jongeren tijd geheel in de sfeer der irrationalistische gevoelsphilosophie had geleefd, rationaliseert in zijn rijpe periode, het idealistisch-irrationalistisch persoonlijkheidsideaal door zijn nieuwe dialectische logica, die in haar kern niet anders is dan een logica van de irrationalistisch gevatte historische ontwikkeling. Terecht merkt LASK op, dat juist de structuur der individueele waarde-totaliteit, gelijk bv. de transpersonalistische opvatting van den staat als 'zedelijk organisme' die vertoont, tot voorbeeld werd voor HEGEL's opvatting van de structuur van het logisch begrip. De breuk met de logica van het naturalistisch wetenschapsideaal, welke logica op cultuurphilosophisch gebied tot een atomistisch individualisme had gevoerd, was reeds met de doorbraak van het irrationalistisch persoonlijkheidsideaal bezegeld. HEGEL's positieve daad was de schepping van een nieuwe speculatief-metaphysische logica der individualitei, waardoor hij de natuurwetenschappelijke, de individualiteit in wezen negeerende, logica van het humanistisch wetenschapsideaal eenvoudig over de geheele linie der menschelijke kennis wilde vervangen. Het irrationalistisch-idealistisch persoonlijkheidsideaal schept zich bij HEGEL zijn eigen metaphysische logica en stelt zich daarmede op scherpe wijze tegenover het criticistisch idealisme, dat ondanks zijn toekenning van het primaat aan het persoonlijkheidsideaal, toch in zijn methode van begripsvorming geheel aan de logica van het wetenschapsideaal georiënteerd was gebleven.

Ook FICHTE's 'geestesmetaphysica', die na de korte periode van zijn toenadering tot de levensphilosophie van het 'gevoel', spoedig de overhand in zijn denken verkrijgt, is in wezen uit de idealistische conceptie van het irrationalistisch persoonlijkheidsideaal met zijn oriënteering aan cultuur-philosophische problemen ontsprongen.

Reeds in zijn *System der Sittenlehre* (1798) was tegenover het probleem van het algemeen-geldige, transcendentale ik van de eerste ontwerpen der wetenschapsleer, dat van het *individueele*

ik opgedoken. Dit dwong den denker boven de immanent transcendentale analyse van het bewustzijn uit te gaan en de vraag naar de *metaphysische zijns-grondslagen van het geestelijk leven* op te werpen.[1)]

Tot het zelfbewustzijn van het eigen ik behoort, gelijk FICHTE inziet, naar zijn wezen het bewustzijn van het andere ik, het *gij*. Concrete vrijheid en wilsbepaaldheid ontstaan slechts in het onmiddellijk verkeer van het individueele ik met andere 'geestelijke wezens'. Nu is het niet meer voldoende, vanuit het standpunt van het transcendentale ik-bewustzijn, mijn *weet hebben* van de andere ikken, als noodwendige bewustzijnshandeling te deduceeren. Want het vreemde ik, de veelheid der geestelijke wezens buiten mij, heeft een geheel andere zijnswijze tegenover mij, dan de materieele buitenwereld (de 'natuur').

Het probleem van de 'Realität der Geisterwelt'.

Zoo duikt het probleem van de realiteit der 'Geisterwelt' op en wel van uit den zedelijken grondslag van het ik, vanuit den plicht, ieder vrij individu als zelfstandig zedelijk 'doel in zich zelve' te erkennen. Het ik moet de andere ikken niet slechts in zich *denken of aanschouwen* (gelijk de natuurdingen), maar het staat ook in een reeël geestelijk contact, in een levende geestelijke uitwisseling met deze. De synthesen van het rede-systeem waren dus met die van het 'Bewusztsein überhaupt' van de transcendentale philosophie nog niet alle ontwikkeld. Zij eischen dwingend afsluiting in een metaphysische 'synthesis der reëele geestenwereld' (HEIMSOETH).

In de 'Wissenschaftslehre' van 1801 wordt deze hoogste, metaphysische synthesis gevat als een synthesis van het absolute Zijn met de oneindige vrijheid. Het individueele ik wordt een der vele concentratiepunten van den 'Absoluten Geest', van den Oorsprong van den kosmos. Het heeft den *vorm* van het zijn (het '*Dasein*') uit het *absolute Zijn*, maar het *bepaalde, concrete, individueele zijn*

1) Zie hierover nader H. HEIMSOETH: *Metaphysik der Neuzeit* (1929) S. 120 ff.

uit de wisselwerking zijner vrijheid met de totaliteit der geestelijke wereld.[1)]

De oorspronkelijke, wezenlijke realiteit van alle eindige individueele ikken, legt FICHTE zoo in een transpersoneel gevat leven der rede. De individueele ikken zijn niet substanties, maar de individueele differentieeringen en verschijningsvormen van het eene oneindige rede-leven; de 'band' der geestenwereld is niet een samenvoeging achteraf van geïsoleerde ik-monaden, maar de wortel-eenheid aller individueele ikken in een dynamischen Oorsprong, waaruit de vrije geestelijke wezens met al hun geestelijke wisselwerkingen in een boventijdelijken *actus individuationis* ontspringen.[2)]

Zoo krijgt reeds bij FICHTE in zijn vierde periode het persoonlijkheidsideaal die *transpersonalistische* wending, welke haar voleindiging zou vinden in HEGEL's identiteitsphilosophie van den absoluten zich zelf ontwikkelenden geest.

Transpersonalistische wending in het persoonlijkheidsideaal. De nieuwe opvatting der 'ordo ordinans' in Fichte's pantheïstische metaphysica.

Het *zijn* van den 'geest' is een *transpersoneel zijn der vrijheid*, dat in de totaliteit van het individueel geestesleven zijn oneindige actueele, nog vóór alle denken liggende, vrijheid openbaart. Zoo wordt nu de 'moreele wereldorde', als de oneindige actieve *ordo ordinans*, of de 'oneindige wil', tot de transpersoneele band aller eindige geesten in hun individueele zedelijke bestemming. Zij is de ware, in diepsten wortel *irrationalistische*, tegenvoetster van

1) WW. II 112/3.

2) WW. II 113: 'Was ist nun also - dies ist eine *neue* Frage - der Charakter des wirklichen Seyns? Durchaus nur ein Verhältniss von Freiheit zu Freiheit zufolge eines Gesetzes. Das *Reale*, das nun daliegt und vor allem wirklichen Wissen vorher das Wissen trägt, ist ein Concentrationspunct zuvörderst aller Zeit des Individuum, und es ist begriffen als das, was es ist, nur inwiefern diese begriffen ist; - aber sie wird immer begriffen und nie. Es ist ein Concentrationspunct aller wirklichen Individuen in diesem Zeitmomente, ferner, vermittelst dessen, aller Zeit dieser und aller noch möglichen Individuen: - das Universum der Freiheit in einem Puncte und in allen Puncten'.

KANT's abstracte 'algemeengeldige kategorische imperatief' geworden. De zedelijke individualiteit van het ik voert in haar irrationalistische opvatting bij FICHTE, door zichzelve heen tot een *transpersoneele gemeenschap der vrije geesten*. Slechts uit die totaliteit der gemeenschap valt de geestelijke individualiteit te verstaan. Zoo krijgt het begrip der 'materieele vrijheid' bij FICHTE een transpersonalistisch karakter, dat van meetaf was afgestemd op het vatten der objectieve cultuursamenhangen, waarin de individuen zijn ingevlochten.[1)] FICHTE's geschiedphilosophie is slechts vanuit deze transpersonalistische en, althans in haren wortel, irrationalistische geestesmetaphysica te verstaan.

Intusschen vindt deze geestes-metaphysica eerst hare afsluiting in een slot-hypostase: het *absolute*, boven alle wording en verandering verheven, *Zijn* der onpersoonlijke, wijl actueel oneindige *godheid*. Dit absolute Zijn is volgens FICHTE eeuwig *transcendent* aan alle reflexie, aan alle *weten* en het is niet een uiterlijk 'Ding an sich', maar de *innerlijke reëele grond van de mogelijkheid van de redelijke vrijheid* met al haar eindige openbaringen, als zoodanig echter tegelijk het *absoluut irrationeele*, volmaakt onbegrijpelijke. Alle leven is slechts verschijning, beeld of *schema* Gods, het eindig 'Dasein', de eindige verschijningsvorm van het absolute Zijn. Maar slechts in de redelijk-zedelijke vrijheid der persoonlijkheid heeft dit absolute Zijn onmiddellijk 'Dasein'.

De 'natuur' in den zin van het natuurwetenschappelijk wetenschapsideaal is slechts *verschijning van* de *redelijk-zedelijke verschijning Gods*, welke laatste zich openbaart in het transpersoneele, individueel leven der vrije, zedelijke geestenwereld; zij blijft zelfstandigen zin tegenover de redelijk-zedelijke zin-zijden van den kosmos ontberen. Niet in de 'natuur', maar in de zedelijke activiteit openbaart zich God in de verschijning.

De vroegere rationalistische hypostase van de zedewet tot god-

1) Zie bv. WW. IV, 584: 'Die durch Vernunft *a priori* eingesehene Voraussetzung ist nemlich die, dass jedem unter den freien Individuen im göttlichen Weltplane angewiesen sey seine bestimmte Stelle, die nicht sey die Stelle irgend eines anderen zu derselben Zeit in demselben Ganzen Lebende...'

heid is thans door een volstrekt irrationalistische gods-idee vervangen. God is geworden de absolute hypostasis van den scheppenden subjectieven zedelijken levensstroom, welke de transpersoneele band en totaliteit is der individueele vrije subjecten.

Fichte's grondnoemer voor de zin-zijden der tijdelijke werkelijkheid wordt een historische. Fichte's geschiedphilosophie.

Doch - en dit is hoogst belangrijk in deze nieuwe geestesmetaphysica - de moreele grondnoemer, waartoe FICHTE schijnbaar alle zijden der tijdelijke realiteit blijft herleiden en die zijn slot-hypostase in de irrationalistische godsidee vindt, is intusschen, onder invloed van het irrationalistisch persoonlijkheidsideaal, zelve in een *historischen* gemetamorphoseerd.

Terecht merkt HEIMSOETH op: 'Zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie wird die spezifische Realität des geschichtlichen Daseins nicht nur als eigenwüchsige Realität von metaphysischem Rang erfaszt, sondern sogar als die entscheidende Seinsweise endlichen Daseins überhaupt gedeutet.... Das neuzeitliche Pathos vom "Buche der Natur" schlägt um in die metaphysisch-religiöse Fassung der Geschichte als der eigentlichen Erscheinungssphäre des Absoluten, oder des göttlichen Geistes. Als eine unendliche Wirkenskette der "Aufforderungen", des freiheitsweckenden und geistgestaltenden Ineinandergreifens selbsttatiger Lebenszentren steht die Welt vor FICHTE, in schöpferischer Freiheit neue und neue Gesichte wie aus dem Nichts hervorbringend'.

De absolute zedelijke Idee, het absoluut Zijnde, is in hare verschijning in het geestelijk leven der menschelijke gemeenschap, *gehistorificeerd*. Zij schematiseert zich in de oneindige beweging der geschied-ontwikkeling, waarin de godheid op scheppende irrationeele wijze, voortdurend nieuwe geestelijke openbaringsvormen, voortdurend nieuwe geestelijke gestalten aanneemt. Het thema der geschiedenis is bij FICHTE, evenals bij KANT dat der opstreving tot de *zedelijke vrijheid*. Maar de hoogere 'Sittlichkeit' van het geestelijk leven is bij FICHTE in zijn vierde periode niet

langer, gelijk bij KANT, rationalistisch gevat in de formalistische idee der autonomie, waarin het *autos* eerst in de *nomos*, in de formeele kategorische imperatief, tot zich zelf komt. Ze is veeleer gevat in de irrationalistische conceptie van het 'scheppend' historisch proces, waarin de ééne absolute metaphysische idee, door de concentratiepunten der groote, leidende persoonlijkheden heen, zich realiseert in de ideeënvormen der cultuur: in de ideeën van kunst, staat, wetenschap, en religie, aan welker rangorde hare innerlijke waarde beantwoordt.[1] Want FICHTE is in deze periode diep overtuigd van de irrationaliteit van de absolute idee in haar onuitputtelijke, scheppende levens-volheid.[2]

Slechts in de geestelijke oorspronkelijkheid der groote individuen, der scheppende genieën, breekt onmiddellijk het goddelijk beeld in de verschijning door. De geschiedenis, als onmiddellijke openbaring der zedelijke idee, wordt in wezen door de groote persoonlijkheden gemaakt! Gelijk FICHTE het zelf uitdrukt: 'Alles grosse und gute, worauf unsere gegenwärtige Existenz sich stützet, wovon sie ausgeht, und unter dessen alleiniger Voraussetzung unser Zeitalter sein Wesen treiben kann, wie es dasselbe treibt, ist lediglich dadurch wirklich geworden, dass edle und kräftige Menschen allen Lebensgenuss für Ideeën aufgeopfert haben; und wir selber mit allem, was wir sind, sind das Resultat der Aufopferung aller früheren Generationen, und besonderes ihrer würdigsten Mitglieder'.[3] 'Die ursprüngliche göttliche Idee von einem bestimmten Standpunkt in der Zeit läszt grószten Teils sich nicht eher angeben, als bis der von Gott begeisterte Mensch kommt und sie ausführt.... Im allgemeinen ist die ursprüngliche und reine göttliche Idee.... für die Welt der Erscheinung schöpferisch, hervorbringend das neue, unerhörte und vorher nie dagewesene'. 'Von jeher war es Gesetz

1) WW. VII, 58 ff. Voor de opvatting der schoonheid als laagsten verschijningsvorm der *idee* zie men ook *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806) W.W. V, 526.
2) Zie ook FICHTE's brief aan SCHELLING van 31. V. tot 7. VIII 1801. *(Aus Schelling's Leben* I, 345), waar hij den 'wortel' der geestenwereld nadrukkelijk 'irrational' noemt.
3) *Die Grundzüge des gegenw. Zeitalters* WW. VII S. 41.

der übersinnlichen Welt, dasz sie nur in Wenigen Auserwählten.... ursprünglich herausbrach in Gesichte; die grosze Mehrzahl der übrigen sollte erst von diesen Wenigen aus ... gebildet werden'. 'In der Geisterwelt ist Jedwedes um so edler, je seltener es ist; ....in aüszert Wenigen spricht die Gottheit sich unmittelbar aus'.

De natuur-individualiteit moet in het historisch proces worden vernietigd door de geestes-individualiteit.

De hier door FICHTE zoo nadrukkelijk op den voorgrond gestelde waarde der geniale individualiteit is niet die der blootzinnelijke natuur-individualiteit. Gelijk de 'natuur'-functies als zoodanig bij FICHTE geen eigen zin bezitten, zoo moet ook de natuur-individualiteit ter wille van de openbaring der absolute idee *vernietigd* worden. FICHTE spreekt het op duidelijke wijze uit, dat zijn 'unbedingte Verwerfung aller Individualität' uitsluitend de 'persönliche sinnliche Existenz des Individuums' betreft, maar dat daarentegen zijn philosophie postuleert, dat 'die Eine ewige Idee im jedem besonderen Individuum, in welchem sie zum Leben durchdringt, sich durchaus in einer neuen, vorher nie dagewesenen Gestalt zeige; und dieses zwar ganz unabhängig von der sinnlichen Natur, durch sich selber und ihre eigene Gesetzgebung, mithin keinesweges bestimmt durch die sinnliche Individualität, sondern diese vernichtend und rein aus sich bestimmend die ideale Individualität, oder, wie es richtiger heisst, die Originalität.'[1)]

Individualiteit en verband der samenleving.

Waar deze geestelijke (historisch-zedelijke) individualiteit voorts slechts als concentratiepunt is gedacht, waarin de absolute idee zich in den historischen, boven-persoonlijken levensstroom concretiseert, is vanzelve ook met de atomistische, natuurwetenschappelijke historiebeschouwing gebroken, en wordt een verstaan van de individualiteit uit de individueele *verbanden* of *gemeenschappen* mogelijk, waarin zij alleen bestaan heeft. Reeds in zijn *Reden an*

1) WW. VII, 69.

die deutsche Nation (1808) heeft FICHTE een ernstige poging gedaan, de individualiteit van het nationale volksverband als een historische totaliteit te vatten.

Het merkwaardige in deze geheele metaphysische beschouwing en tegelijk typeerend voor haar irrationalistischen wortel is de *nominalistisch-metaphysische opvatting*, die met de realiteit der abstracte algemeene begrippen (universalia), tegelijk de mogelijkheid van een afleiding der subjectiviteit uit de wet loochent. FICHTE's absolute, transcendente idee is niet *universale*, maar *totaliteit*, en onze denker wijst iedere hypostaseering der algemeene begrippen tot Platonische realia onvoorwaardelijk af. Het is m.i. dan ook volstrekt onjuist, FICHTE's metaphysica, gelijk LASK doet,[1)] als een monistisch Eleatisme te karakteriseeren, want de starre Eleatische opvatting van het 'absolute zijn' heeft niets met FICHTE's beschouwing der absolute idee als een zich in het historisch proces ontvouwende zijns-totaliteit gemeen, doch is niets dan een logicistisch algemeenbegrip, de hypostase van het logisch begrip qua talis, die in den naturalistischen trant van den tijd, waarin de Eleatische school optreedt, met de absolute lichamelijkheid wordt vereenzelvigd.

Prijsgave van het criticistisch vorm-materieschema.

Intuschen is in FICHTE's metaphysische opvatting der idee (als gesloten totaliteit harer individueele openbaringen in de historische ontwikkeling) het criticistisch vorm-materieschema in beginsel doorbroken en prijsgegeven. Binnen het kader van het laatste kon immers de totaliteit der individueele bepalingen slechts een *idee* in den zin van *grensbegrip* zijn, waartoe het transcendentale denken wordt voortgedreven vanuit de erkenning zijner grenzen in het vatten der empirische ervaringsmaterie. FICHTE's irrationalistische metaphysica daarentegen gaat omgekeerd van de absolute totaliteit uit als van het 'absolute zijn'. De 'idee' is hier niet als eeuwige taak tot overbrugging van de kloof tusschen vorm

1) WW. S. 175.

en materie onzer kennis gedacht, doch wil onmiddellijk de individualiteit in het organisch verband der totaliteit vatten.

Waar nu FICHTE's 'absolute idee' zelve een historisch-zedelijke hypostase is, die slechts door het af-godisch synthetisch denken van den kosmisch-tijdelijken zin-samenhang kan zijn afgetrokken, dreigt bij het uitgaan van de absolute totaliteit in dezen zin steeds een apriorisch construeeren der historische ontwikkeling met afzien van het tijdelijk ervaringsmateriaal, dat als *slechts*-empirisch, als bloot phaenomenon, door FICHTE uit zijn geschied-metaphysica wordt weggeredeneerd.

Aan deze aprioristisch-metaphysische constructie-zucht is deze denker inderdaad in zijn eerste geschiedphilosophisch werk, de '*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*' (1804-1805) ten offer gevallen, waar hij schrijft: 'hat der Philosoph die in der Erfahrung mögliche Phanomene aus der Einheit seines vorausgesetzten Begriffs abzuleiten, so ist klar, dass er zu seinem Geschäfte durchaus keiner Erfahrung bedürfe, und dass er blosz als Philosoph und innerhalb seiner Grenzen streng sich haltend, ohne Rücksicht auf irgend eine Erfahrung und schlechthin *a priori*, wie sie dies mit dem Kunstausdrucke benennen, sein Geschäft treibe, und, in Beziehung auf unseren Gegenstand, die gesammte Zeit und alle möglichen Epochen derselben *a priori* müsse beschreiben können'.[1)]

Zoo wordt a priori het begrip van een historisch wereldplan geconstrueerd, dat FICHTE teleologisch aldus omschrijft: '*der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, dass sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte*'.[2)] En typisch voor den historischen grondnoemer, welken onze denker in deze periode voor de tijdelijke werkelijkheid aanneemt is zijn uitspraak: '*jener Weltplan ist der Einheitsbegriff des gesammten menschlichen Erdenlebens*'. Uit dit aprioristisch begrip van het wereldplan deduceert FICHTE wederom aprioristisch zijn vijf hoofdperioden der wereldgeschiedenis, als welker subject bij hem niet het individu, maar het menschengeslacht (de 'Gattung' fungeert.

1) WW. VII, 5.
2) WW. VII, 7.

In dezen geheelen opzet schijnt geen aanknoopingspunt voor een methodologisch historiebegrip, als voorwaarde voor het beoefenen der *geschiedwetenschap*, aanwezig te zijn. Veeleer schijnt hier de positieve historiewetenschap aan den 'Chronikmacher' te zijn overgeleverd, terwijl de historische systematiek geheel aan de aprioristische geschied-metaphysica als 'Vernunftwissenschaft' wordt voorbehouden.

Intusschen heeft LASK er op gewezen, dat reeds in de *Grundzüge* naast dit metaphysische zich een ander geschied-philosophisch motief aankondigt, dat met het eerste niet geheel in overeenstemming valt te brengen en dat is terug te voeren op het voortwerken van critisch-transcendentale motieven ook in de laatste periode van FICHTE's wijsgeerig denken. Dit tweede motief laat zich zoo karakteriseeren, dat onze denker de taak der geschied-philosophie geenszins in de constructie van het wereldplan laat opgaan, maar tevens den eisch stelt, dat zij een diepgaande logische analyse zal maken van de algemeene voorwaarden van het 'empirisch Dasein' als *materiaal der historische, constructie*.

Fichte's logica van het historisch denken.

En bij dezen eisch eener 'logica van het historische', die bij KANT in het geheel niet te vinden is, wordt van meetaf het *irrationeele* van het historische op den voorgrond gesteld.

Het is met name de zoo belangrijke negende 'Vorlesung' uit de *Grundzüge*, waarin FICHTE zich een 'transcendentaal-logische' begrips-omgrenzing van het historische tot taak heeft gesteld en deze taak uitdrukkelijk als een *wijsgeerige* omschrijft: De taak van den historicus is: 'die factischen *Fort*bestimmungen des empirischen Daseyns aufzustellen'. Das empirische Daseyn selber und alle Bedingungen davon setzt er daher voraus. Welche nun diese Bedingungen des empirischen Daseyns seyen - was daher für die blosze Möglichkeit einer Geschichte überhaupt vorausgesetzt werde und vor allen Dingen seyn müsse, ehe die Geschichte auch nur ihren Anfang finden könne, - ist Sache des Philosophen, *welche dem Historiker erst seinen Grund und Boden sichern muss*.'[1)]

1) WW. VII, 131/2.

Met het zich storten van het ‘tijdelooze Zijn’ of het ‘goddelijk leven’ in het aardsche ‘Dasein’, of het ‘fortflieszende Zeitleben’, verbindt zich voor de kennis *oneindigheid* en *irrationaliteit*. De ervaringswetenschap, die het constante objectieve en periodiek terugkeerende aan het tijdelijk ‘Dasein’ nl. de *natuur*, empirisch onderzoekt, heet *physica;* de op de vervulling der vloeiende tijdreeks gerichte empirie heet *geschiedenis*wetenschap. ‘Ihr Gegenstand ist die zu aller Zeit unbegriffende Entwickelung des Wissens am Unbegriffenen’.[1)] Terwijl de historicus zijn ‘facta’ eenvoudig als zoodanig aanvaardt, is het de taak van den geschied-philosooph, die de logische structuur ervan doorziet, ze in hun onbegrijpelijkheid te begrijpen en den schijn hunner ‘toevalligheid’ uit hun voor het verstand onbegrijpelijk karakter te doen verstaan. Daarom is het de taak der philosophie, de grens tusschen speculatie en empirie in de geschiedbeoefening aan te geven. En hier toont zich de critische inslag in FICHTE's geschiedbeschouwing zeer duidelijk, waar hij zich verzet tegen iedere poging, de historische feiten zelve uit het oneindig begrijpen van het *absolute Zijn* af te leiden: ‘Also: das *zeitlose* Seyn und Daseyn ist auf kleine Weise zufällig; und es lässt sich weder durch den Philosophen, noch durch den Historiker eine Theorie seines Ursprunges geben: das *factische* Daseyn in der Zeit erscheint als anders seynkönnend, und darum zufällig; aber dieser Schein entspringt aus der Unbegriffenheit: und der Philosoph kann zwar wohl im Allgemeinen sagen, *dass* das Eine Unbegriffene, sowie das unendliche Begreifen an demselben, *so* ist, *wie* es ist, eben weil es in die Unendlichkeit fortbegriffen werden soll; er kann es aber keinesweges aus diesem unendlichen Begreifen genetisch ableiten und bestimmen, weil er sodann die Unendlichkeit *erfasst* haben müsste, was durchaus unmöglich ist. Hier sonach ist seine Grenze, und er wird, falls er in diesem Gebiete etwas zu wissen begehrt, an die Empirie gewiesen. Ebensowenig kann der Historiker jenes Unbegriffene, als den Uranfang der Zeit, in seiner Genesis angeben. Sein Geschäft ist: die factischen[2)]

1) t.a.p. S. 131.
2) t.a.p. S. 134.

*Fort*bestimmungen des empirischen Daseyns aufzustellen. Das empirische Daseyn selber und alle Bedingungen davon setzt er daher voraus.'[1)]

Zoo komt FICHTE tot de conclusie, dat over den oorsprong der wereld en van het menschengeslacht nòch de philosooph, nòch de historicus iets kan zeggen: 'denn es giebt überhaupt keinen Ursprung, sondern nur das Eine zeitlose und notwendige Seyn'. Slechts van de '*Bedingungen* des factischen Daseyns', 'als eben hinausliegend über alles factische Daseyn und alle Empirie, hat der Philosoph Rechenschaft zu geben'.

Wat zich FICHTE onder deze inderdaad kennistheoretische taak der philosophie ten opzichte van de geschied-wetenschap gedacht heeft, blijkt duidelijk uit zijn uitspraak: 'Sie erhält einen bestimmten Begriff davon, wonach die Geschichte eigentlich frage, und was in sie gehöre, nebst einer Logik der historischen Wahrheit; und so tritt selbst in diesem unendlichen Gebiete das sichere Fortschreiten nach einer Regel an die Stelle des Herumtappens auf gutes Glück'.

Thans geeft FICHTE ook nader de verhouding aan, waarin de aprioristisch en de aposteriorisch te kennen bestanddeelen der historische ontwikkeling naar zijn meening staan.

De geschiedenis is door FICHTE zonder twijfel gevat als beschavingsontwikkeling, die eerst aanvangt, waar het door hem gepostuleerde 'Normalvolk', dat 'durch sein blosses Daseyn, ohne alle Wissenschaft oder Kunst, sich im Zustande der vollkommenen Vernunftcultur befunden habe', verstrooid werd over 'die Sitze der Roheit und Uncultur': 'erst nun gab es etwas neues und merkwürdiges das das Andenken der Menschen reizte, es auf zu behalten; - erst jetzt konnte beginnen die eigentliche Geschichte, die nichts weiter thun kann, als durch blosse Empirie factisch auffassen die allmählige Cultivirung des nunmehr durch Mischung der ursprünglichen Uncultur entstandenen, eigentlichen Menschengeschlechtes des Geschichte'.[2)]

1) t.a.p. S. 131.
2) WW. VII, 138.

Het apriorisch bestanddeel der geschiedontwikkeling, dat metaphysisch gevat wordt, is het vroeger besproken *wereldplan*, dat de menschheid door de vijf perioden der wereldgeschiedenis voert. Zonder eenige historische ervaring kan de denker weten, dat deze perioden elkander moeten opvolgen: 'Nun tritt diese Entwickelung des Menschengeschlechtes nicht überhaupt ein, wie der Philosoph in einem einzigen Überblicke es schildert; sondern sie tritt allmählig, gestört durch ihr fremde Kräfte, zu gewissen Zeiten, an gewissen Orten, unter gewissen besonderen Umstände ein. Alle diese besonderen Umgebungen gehen aus dem Begriffe jenes Weltplanes keinesweges hervor: sie sind das in ihm Unbegriffene, und da er der einzige Begriff dafür ist, das überhaupt Unbegriffene; und hier tritt ein die reine Empirie der Geschichte, ihr *a posteriori:* die eigentliche Geschichte in ihrer Form'.[1)]

Het irrationeele, nieuwe, eenmalige, dat slechts empirisch kan worden ontdekt, dat de tijdreeks der historische ontwikkeling vult en ontstaat in onderwerping der ruwe natuur door redelijke, vrije cultuurwerkzaamheid van het menschengeslacht in de verschillende *vormen* der absolute idee, daarin ziet FICHTE in zijn eerste geschied-philosophisch hoofdwerk het 'transcendentaal-logisch' criterium der geschiedenis.

Fichte's nieuwe historisch tijdsbegrip.

In hooge mate merkwaardig en tot nu toe nog weinig opgemerkt is dat FICHTE *ook aan den historischen tijd bijzondere aandacht heeft geschonken*. Hij onderscheidt den *waren historischen tijd*, van den *ledigen* tijd.

In den laatsten beweegt zich slechts droom en schijn, alles, wat slechts tot tijdverdrijf dient of tot bloote bevrediging van een nieuwsgierigheid, die niet op ernstige begeerte tot kennis is gegrond: 'Der Zeitvertreib ist ganz eigentlich eine leere Zeit, welche zwischen die durch ernsthafte Beschäftigungen ausgefüllte Zeit in die Mitte gesetzt wird'; in den 'waren en werkelijken tijd' daaren-

1) t.a.p. 139.

tegen valt iets ‘wenn es Princip wird, nothwendiger Grund und Ursache, neuer und vorher nie dagewesener Erscheinungen in der Zeit. Dann erst ist ein lebendiges Leben geworden, das anderes Leben aus sich erzeugt’.[1)]

Wij zien hier, hoe FICHTE reeds op typische wijze de historische tijdsopvatting der moderne levens-philosophie inaugureert, die ons in haar onderscheiding van *waren* en *schijnbaren tijd* bij de behandeling van het tijdsprobleem nog uitvoerig zal bezig houden.

Toch is, ondanks alles, wat reeds in de ‘Grundzüge’ tot uitbouw eener irrationalistische logica der historiewetenschap wordt geboden, hier het principieel dualisme tusschen het bloot empirisch irrationeele en de waarde-individualiteit in de historie nog niet overbrugd en daarmede vertoont de historische logica in dit stadium een principieele leemte.

Immers de eigenlijke historiewetenschap blijft beperkt tot de ‘Sammlung der blossen Facten’, de vakhistoricus blijft ‘Annalist’, die geen ander richtsnoer bij het verzamelen der historische feiten heeft dan de uitwendige opeenvolging der jaren en eeuwen ‘ohne alle Rücksicht auf ihren Inhalt’,[2)] ook al wordt zijn arbeid nuttig en ‘ehrwürdig’ genoemd.

LASK heeft nu aangetoond, dat in de geschriften tusschen 1805-1809 dit in de ‘Grundzüge’ nog niet overwonnen dualisme tusschen empirische individualiteit en waarde, *feitelijk* is opgeheven, doordat aan het naar zijn logische structuur als irrationeel erkende uitdrukkelijk *waarde-karakter* wordt toegekend, terwijl eerst in de allerlaatste phase (met name in de *Staatslehre* van 1813) de toekenning van waarde-karakter aan het (logisch als irrationeel erkende) historisch ervaringsmateriaal tot *probleem* is gemaakt, hetgeen eerst mogelijk was door een verdieping van de in 1805 begonnen methodologische onderzoekingen.

Inderdaad vinden wij eigenlijk eerst in de belangrijke beschouwingen over de *Deduction des Gegenstandes der Menschengeschichte* in de *Staatslehre* van 1813 een uitwerking van de in de

1) WW. VII, 244/5.
2) WW. VII, 140.

Grundzüge gestelde taak: de ontdekking van de ‘Logik der historischen Wahrheit’.

Fichte grijpt in de ‘Staatslehre’ van 1813 vooruit op de ‘cultuur-historische’ methode der Zuid-West-Duitsche School. Synthese van natuur en vrijheid in het begrip der ‘vrije kracht’.

Hier wordt voor het eerst een ernstige poging gedaan, een synthese tusschen natuur en vrijheid binnen het transcendentaal geanalyseerde gebied van het historische zelve te vinden en de wijze, waarop FICHTE deze synthese poogt te treffen, is typeerend voor de irrationalistische wetsidee, die achter den criticistischen vorm werkzaam is.

FICHTE vangt zijn beschouwingen aan met een scherp tegenover elkander stellen van het ‘rijk der natuur’ (als het domein van het mathematisch humanistisch wetenschapsideaal) en het ‘rijk der vrijheid’ (als het domein van het persoonlijkheidsideaal).

Deze beide rijken worden thans door een tusschenbegrip synthetisch vereenigd, nl. dat der *vrije kracht:* ‘Die Natur ist *Tod* und *Ruhe:* die Freiheit erst muss sie wieder beleben und anregen; nach einem Begriffe: und das ist eben der Charakter der freien Kraft, dass sie nur nach einem Begriffe bewegt werden kann’.[1] ‘Wir erhalten sonach, worauf es ankommt, ausser dem in der Natur Gegebenen, in dem möglicherweise Gegebenen auch noch eine Welt der Freiheitsproducte, aufgetragen durch absolute Freiheit auf die erste, in dieser aber, die mit jener todten Kraft geschlossen war, durchaus nicht begründet’. ‘Daraus die Sphäre der Freiheitsproducte, als eines möglicherweise und unter einer gewissen Bedingung gegebenen: *diese sind für die Anschauung ein Zufälliges, also aber eben zur Geschichte, als einer Darstellung des also Gegebenen, sich qualificirend*’ (ik cursiveer!).[2]

Nu doet zich in FICHTE's wereldbeeld, dat geen wetskringen kent, aanstonds het volgend dilemma voor: Het rijk der ‘doode natuur’

1) WW. IV, 461.
2) WW. IV, 462.

wordt beheerscht door de mathematisch-mechanische verstandswetgeving, dat der levende, actueele vrijheid door de autonome zedewet. Onder welke wetgeving ressorteert nu het derde rijk, dat der geschiedenis, het synthetisch rijk der zichtbare plastisch gevormde vrijheid?

'das Sittliche ist rein geistig und gestaltlos, *Gesetz*, ohne alles Bild. Seine Gestaltung erhält es erst aus dem sittlichen Stoffe', zoo merkt FICHTE uitdrukkelijk op.

Aldus blijft voor de geschiedenis in haar individueele vrijheidsgestalten der subjectieve ikken niets anders over, dan haar als wetteloos te karakteriseeren: 'So darum steht die Sache: bei weitem das Meiste der etwa in einem Zeitraume der Anschauung vorliegenden Freiheitsproducte ist zu Stande gekommen nicht nach dem deutlichen Begriffe vom sittlichen Gesetze, also nicht nach diesem Gesetze; ebensowenig aber ist es zu Stande gekommen durch das Naturgesetz, indem dieses geschlossen ist vor dessen Erzeugung, und es zu Stande gekommen ist durch Freiheit. Da es nun ausser diesen beiden keine Gesetzgebung gibt, erfolgt sie ganz *gesetzlos*, von ohngefähr. Dies nun eigentlich und notorisch der Gegenstand der bisherigen Menschengeschichte...'[1)]

Het 'historische' contra het 'wetmatige'. De 'verborgen wetmatigheid' der historische ontwikkeling. Het irrationalistisch wetsbegrip.

Zoo wordt het historische in uitdrukkelijke tegenstelling tot het wetmatige gebracht: 'ein besonderes Geschichtliches ist verstandlich nur durch Geschichte überhaupt; diese wiederum nur verständlich durch ihren Gegensatz, das Gesetzliche, streng wissenschaftlich zu Erkennende'.[2)]

Intusschen voegt FICHTE hieraan onmiddellijk toe, dat de vrijheid, die zich in de historische ontwikkeling openbaart, een *verborgen wetmatigheid* moet bezitten, en wel de *voorzienigheid* van de zedelijke god(-sidee). Deze wetmatigheid is echter niet uit redelijke be-

1) WW. IV, 462/3.
2) t.a.p. S. 459.

grippen te kennen, zij is de wetmatigheid der *gegeven vrijheid* in de irrationeele cultuur-ontwikkeling, die de individueele transcendente waarden zichtbaar maakt in de individueele tijdelijke gestalten der cultuur.

Hier is, in humanistische verkeering van het Christelijk geloof aan de goddelijke providentie, de wet zeer duidelijk tot onzelfstandige reflex van de individueele vrije subjectiviteit gemaakt.[1)] De irrationeele historische wetmatigheid, die FICHTE aanneemt, is de negatie van alle wezenlijke historische norm, zij is de neerslag van het irrationalistisch persoonlijkheidsideaal, waarin de *νόμος* slechts uit het subjectieve, individueele *αὐτός* ontspringt.[2)]

Irrationaliseering van het 'goddelijk wereldplan'.

Het 'goddelijk wereldplan', dat FICHTE nog in zijn *Grundzüge* zuiver formeel-aprioristisch, los van de wezenlijk historische ervaringsstof rationalistisch wilde deduceeren, wordt nu omgekeerd juist in de onbegrijpelijke individualiteit der historische stof gezocht: 'Aber ist in diesem Elemente des Unbegreiflichen, Unverstandenen nicht zugleich ein Weltplan, drum allerdings eine Vorsehung und ein Verstand?

Welches ist denn das Gesetz der Weltfakten, d.i. desj enigen, was der Freiheit ihre Aufgabe liefert? Diese Frage liegt sehr tief; bisher habe ich durch Ignorieren und Absprechen mir geholfen.... Ich dürfte da allerdings einen tieferen, eigentlich *absoluten* Verstand bekommen, an der unendlichen Modificabilität der Freiheit, und

1) Wat helaas ook in de Christelijke geschied-philosophie van STAHL is overgegaan, onder den invloed van SCHELLING's romantisme. De 'leiding Gods in de historie' wordt nu irrationalistisch gevat als een onbewuste werking van 'Gods verborgen raad', die toch weer als norm voor het handelen wordt aanvaard! Zoo is het irrationalisme zelfs in de Christelijke historie-beschouwing ingedrongen.

2) Vgl. FICHTE's uitspraak: 'Nur der formale, in der reinen Wissenschaft aufgestellte Begriff ist endlich, denn er ist der Begriff eines Gesetzes: die Beurteilung des faktisch gegebenen aber ist unendlich; denn sie geht einher nach *dem in ihr selbst herrschenden, ewig verborgen bleibenden Gesetze:* quilt ewig neu und frisch. Aus jedem Punkte entwickelt sich ja durch Hinzutritt des Gesetzes die Ewigkeit und so in jedem folgenden Zeitmomente'.

dieser den inneren Halt gebend. Was ich daher als absolut factisch gesetzt habe, möchte doch durch einen Verstand gesetzt seyn.'[1)]

Intusschen heeft bij FICHTE zich het *principium individuationis* zeer duidelijk in het historische, als synthese van individueele waarde en werkelijkheid, verlegd, terwijl hij het in zijn vroegere rationalistische periode, in navolging van KANT, in de empirische zinnelijkheid, in de 'natuur-materie', had gezocht. De aprioristische wetmatigheid, die FICHTE in zijn *Staatslehre* voor de historische ontwikkeling aanneemt, nl. de geleidelijke overwinning van het geloof door het verstand is slechts een *formeele*.

Het is de qualitatief individueele, subjectief zedelijke natuur, die, als *gegeven vrijheid*, de stof der historie produceert, waar zij tot individueel *voorbeeld* wordt voor het produceeren door vrijheid. Haar eerste optreden is een scheppingswonder der voorzienigheid, door FICHTE geanalyseerd als een 'transcendentaal-logische' voorwaarde voor de mogelijkheid van geschiedenis: 'Also: der Vorsehung (als Wunder), dem Grunde des eigentlich geschichtlichen Stoffes des Geschichte, ist substituiret worden der Begriff einer sittlichen Erzeugung oder Natur des Menschen. Nach unserer Idee haben wir diese Sittlichkeit der Natur gleich aufgenommen in die nothwendige Form der Erscheinung'.[2)]

Juist als 'transcendentaal-logische' voorwaarde voor de mogelijkheid eener historische ervaring, mag het voorhanden zijn van een 'zedelijke natuur' niet verder worden aangenomen, dan het voor de verklaring der ontwikkeling noodzakelijk is.

Het begrip van het 'geniale volk'.

Een verdere stap tot uitbouw zijner irrationalistische geschiedmethodologie doet FICHTE, door het wonderbegrip van het individu op *sociale totaliteiten* of *verbanden* over te dragen. Evenals een individueel voorbeeld voor de historische ontwikkeling van de zedelijkheid van het individu, wordt het sociale voorbeeld van een geheel volk voor de zedelijke ontwikkeling van het menschen-

1) *Politische Fragmente aus den Jahren 1807 und 1813* WW. VII, 586.
2) WW. IV, 469.

geslacht gepostuleerd: ‘Da wir aber doch die Erscheinung der Freiheit schlechterdings als in der Zeit schlechterdings geschlossenes Ganze auffassen müssen, so müssen wir irgend eine Gesellschaft annehmen, die da zwingt und belehrt, ohne selbst beides bedürft zu haben, weil sie durch ihr blosses Daseyn das schon war, wozu sie die nach ihr und aus ihr entstehende Gesellschaft mit Zwang und Belehrung erst bringt: von Natur das war, wozu Andere unter ihrer Bildung sich machen mit Freiheit’.[1)]

Zoo wordt de reeds in de *Grundzüge* opgestelde hypothese in zake een oervolk, dat in het bezit is van een gegeven, qualitatieve zedelijkheid in een zedelijke natuur, thans methodologisch dienstbaar gemaakt.

Het historische ontvangt dan juist als *eenmalige, individueele, wettelooze*, (in den zin van niet aan boven-subjectieve, in hun zin onherleidbare historische wetten gebonden) *waardeverwerkelijking*, bij FICHTE een hooger waarde-accent dan het naar gelijkvormige (natuur) wetmatigheid periodiek terugkeerende. Het historische wordt niet langer op rationalistische wijze als het waardelooze, wijl wettelooze, tegenover de rede-wet gesteld, maar veeleer als totaliteit van het nieuwe en scheppend-individueele tegenover het bloot ‘stehende Sein’ der natuur.[2)]

Thans is FICHTE's opvatting in scherpe tegenstelling tot die van KANT deze, dat het opstellen van ‘einddoelen’ der historische ontwikkeling, als daar zijn: ‘Erziehung zur Freiheit’, ‘Erziehung zur Klarheit’ enz., slechts de beteekenis van een algemeene omschrijvende formuleering kan hebben: ‘Beides aber ist nur formal. In der Tat bleibt nämlich der unendliche Inhalt jener Freiheit, die sittliche Aufgabe, etwas Unbegreifliches, das Bild Gottes eben darum, weil dieser schlechthin unbegreiflich ist, und nur zu erleben in den Offenbarungen der Geschichte’.

Het *openbarings*begrip als verbinding van irrationaliteit en originaliteit wordt thans uitdrukkelijk in de ‘transcendentaallogische’ structuur van het historische opgenomen. Zoo wordt het

1) WW. IV, 470.
2) LASK t.a.p. S. 293 ook voor het hieronder volgende.

religieuze leven in de historisch-empirische gestalte van JEZUS als onmiddellijke individueele openbaring der godsidee in de verschijning, gekarakteriseerd.[1)]

Zoo zal men dus LASK moeten toegeven, dat bij FICHTE zich inderdaad een *transcendentale geschied-logica* heeft ontwikkeld in tegenstelling tot de metaphysische geschiedenis-logica van HEGEL. Maar het hier ontwikkeld wetenschapsbegrip vindt, dat meenen wij uitvoerig te hebben aangetoond, zijn metaphysischen wortel in de wetsidee van het irrationalistisch persoonlijkheidsideaal.

De innerlijke antinomieën in deze irrationalistische geschied-logica.

En het moet zich in innerlijke antinomieën ontbinden, daar het eenerzijds krachtens zijn immanent continuiteitspostulaat evenmin kosmische zin-grenzen kent als het uit het wetenschapsideaal ontsprongen wetenschapsbegrip en dus alle normatieve subjectsfuncties der realiteit onder historischen grondnoemer brengt, en anderzijds door zijn denatureering van de historische wetmatigheid tot onzelfstandige reflex der subjectiviteit, alle kenbare historische bepaaldheid der feiten moet loochenen. Want be-palen kan slechts de wet, die niet een bloote reflex der individueele subjectiviteit kan zijn, maar boven de oneindige individueele verscheidenheid de subjectsfuncties reguleert en begrenst.

Wet en individualiteit.

De wet kan bij al hare positiviteit, concreetheid en individualiseering toch nimmer de functie krijgen van een bloote registrator der individueele subjectieve feiten. Het begrip van een *verborgen eeuwig onbegrijpelijke wetmatigheid is innerlijk tegenstrijdig* en sticht in het wetenschappelijk denken slechts eindelooze verwarring, daar het de tijdelijke individueele subjectiviteit, die zonder wetmatige gebondenheid niet reëel bestaan kan, zelve tot wet verheft.

1) WW. V, 483 f. 567-674.

Reeds de omstandigheid, dat FICHTE de historische ontwikkeling niet als een vlakken *vooruitgang*, maar als een proces met remmingen en reacties ziet, toont de on-doorvoerbaarheid van het irrationalistisch historiebegrip. Want remmingen en reacties zijn evenzeer *historisch subjectief*, en als zoodanig slechts onder hanteering van een *boven-subjectief historisch wetsbegrip* wetenschappelijk te herkennen.

De gevaarlijke historistische tendenz in FICHTE's geesteswetenschappelijk denken openbaart zich in praegnanten zin op hetzelfde punt, waar hij zich onvergankelijke verdiensten voor de historiewetenschap heeft verworven, nl. in de ontdekking van het nationaal volksverband als individueele historische totaliteit tegenover de atomistische kosmopolitische beschouwing der 'Aufklärung'.

Op de groote verdienste dezer ontdekking is in de moderne FICHTE-literatuur reeds genoegzaam de aandacht gevestigd. In KANT's tijd wilde het individualisme boven het atomistisch 'natuurwetenschappelijk' gedacht individu slechts het begrip *menschheid* als eenige in zich gesloten waarde-totaliteit erkennen.

FICHTE breekt, zeker mede onder invloed van SCHLEIERMACHER's beginsel der 'Eigentümlichkeit', radicaal met deze individualistische beschouwingswijze: 'Die Volksform selbst ist von der Natur oder Gott: eine gewisse hochindividuelle Weise, den Vernunftzweck zu befördern. Völker sind Individualitäten, mit eigentümlicher Begabung und Rolle dafür'. 'Dies nun ist in höherer, vom Standpunkt der Ansicht einer geistigen Welt überhaupt genommener Bedeutung des Wortes, ein Volk: das Ganze der in Gesellschaft mit einander Fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, das insgesammt unter einem gewissen besonderen Gesetze der Entwickelung des Göttlichen aus ihm steht. Die Gemeinsamkeit dieses Besonderen Gesetzes ist es, was in der ewigen Welt, und eben darum auch in der zeitlichen(!) diese Menge zu einem natürlichen und von sich selbst durchdrungenen Ganzen verbindet'.[1)]

1) *Reden an die deutsche Nation* VII, 381.

De ‘historische nationaliteit’ als ‘ware realiteit’ tegenover den staat als begrips-abstractie.

Aanstonds poogt nu echter FICHTE, in historistischen trant, de *nationaliteit*, welker historisch karakter hij als een der eersten heeft ingezien, als *volle* en *ware tijdelijke* realiteit tegenover den *staat* als begripsabstractie te stellen, daarmede den weg banende voor de moderne historistisch-phaenomenologische staatsleer. De nieuw ontdekte historische realiteitsfunctie wordt aanstonds verabsoluteerd tot grondnoemer voor alle geestelijke realiteit: ‘Volk und Vaterland in dieser Bedeutung, als Träger und Unterpfand der irdischen Ewigkeit, und als dasjenige, was hienieden ewig seyn kann, liegt weit hinaus über die gesellschaftliche Ordnung, wie dieselbe in blossen klaren Begriffe erfasst, und nach Anleitung dieses Begriffes errichtet und erhalten wird’.[1)]

Voorzoover FICHTE hier polemiseert tegen de abstracte natuurrechtelijke staatsgedachte, is hij weer volkomen in zijn recht. Maar zijn bedoeling gaat veel verder: hij wil de ware realiteit van het staatsverband geheel herleiden tot zijn historisch-individueele subjectszijde en daarmede is de historistische realiteitsbeschouwing die in den modernen tijd gemeengoed is geworden van het irrationalistisch ‘geesteswetenschappelijk denken’ in volle scherpte invoerd.

1) Ik wil hier geenszins den invloed der historisch-politieke situatie, waaronder FICHTE zijn ‘Reden an die deutsche Nation’ schreef en waarin hem alles gelegen was aan het ontwaken van het nationale bewustzijn tegen den Franschen overweldiger van zijn vaderland, wegcijferen. Maar zijn constructie van de verhouding tusschen *natie* en *staat* is toch ongetwijfeld dieper gefundeerd in zijn historistische realiteitsbeschouwing.

Deel III Conclusies en overgang naar de ontwikkeling van het systeem van de wijsbegeerte der wetsidee

Hoofdstuk I
Het antithetisch en het synthetisch standpunt in het christelijk wijsgeerig denken

§ 1 - De anti-these tusschen de grondstructuur der Christelijke en de grondstructuur der humanistische wetsidee in haar verschillende typen, schematisch voorgesteld.

In het voorgaande deel zagen wij de grond-antinomie in de humanistische wetsidee zich ontwikkelen in de polaire tegenstellingen binnen de stelsels zelve en tusschen de stelsels onderling. Door telkens op de gemeenschappelijke grondstructuur dezer wetsidee terug te gaan, werd de diepere eenheid in de apriorische grondslagen van heel het humanistisch wijsgeerig denken zichtbaar en openbaarde zich de ontwikkeling van dit denken in de onderling schijnbaar diametraal tegenover elkander staande systemen als de *innerlijke dialectiek van eenzelfde wijsgeerige grondidee*.

Het humanistisch persoonlijkheidsideaal bleek tenslotte de religieuze wortel dezer grondidee, welke wortel vóór de opkomst der humanistische transcendentaal-philosophie nog verborgen bleef onder het primaat van het door dit persoonlijkheidsideaal zelve opgeroepen wetenschapsideaal.

Eerst de transcendentale richting in de humanistische wijsbegeerte dringt achter de wetenschapsidee door tot haar grondlegging in de idee der souvereine persoonlijkheid.

Maar deze met KANT inzettende transcendentale richting blijft *in het immanentiestandpunt* haar *grens* vinden voor de critische zelfbezinning.

Zij komt in deze zelfbezinning niet uit boven de *idee* van de souvereine vrijheid der persoonlijkheid, en blijft den religieuzen wortel van den kosmos met de idee vereenzelvigen. Zij zoekt den transcendenten wortel der werkelijkheid in immanente normatieve zin-zijden van den kosmos en kan op het immanentiestandpunt niet tot het inzicht komen, dat de verabsoluteerde vrije persoonlijkheid van den mensch niet met haar zedelijke of aesthetische *functies* kan worden vereenzelvigd. Daarom ontbreekt aan de humanistische wijsbegeerte ook in haar diepst doordringende stelsels tenslotte het inzicht in de laatste *transcendente* bepaaldheid van het wijsgeerig denken. Ook waar zij meent *het ik* tot Archimedisch punt van heel het wijsgeerig denken te hebben gemaakt, richt zich in waarheid haar blik niet op den religieuzen wortel der persoonlijkheid, als concentratiepunt van heel de tijdelijke existentie, doch op een gehypostaseerde *functie* van het persoonlijk bestaan.

En dit is de grens van alle immanentiephilosophie. Want zoodra de denker deze grens zou kunnen overschrijden, zou hij het immanentiestandpunt zelve in zijn religieuzen wortel doorschouwen als een standpunt in den afval van de volle zelfheid.

Het ligt op het humanistisch immanentiestandpunt voor de hand, de innerlijke dialectiek van het humanistisch wijsgeerig denken als een innerlijk noodzakelijke polaire ontwikkelingsgang van het wijsgeerig denken *als zoodanig* te beschouwen.

Wanneer echter de *Christelijke wijsbegeerte* de humanistische beschouwing op dit punt volgt en zich de probleemstellingen en denk-methoden dezer laatste laat opdringen, dan is het niet te verwonderen, dat het bekende probleem der Christelijke synthesephilosophie: het conflict tusschen wijsgeerig denken en Christelijk geloof, in wezen geen stap nader tot zijn oplossing is gekomen.

Schema van grondstructuur en polaire typen der humanistische wetsidee.

Om nu de antithese tusschen de in Dl II van dit boek in haar verschillende preciseeringen geanalyseerde grondstructuur der

humanistische en die der Christelijke wetsidee nog eenmaal scherp in het licht te stellen, willen wij ze hier tenslotte schematisch tegenover elkander plaatsen. De onmogelijkheid van een wezenlijk compromis moet daarbij op het eerste gezicht duidelijk worden.

A - Grondstructuur der humanistische wetsidee

α -	Archimedisch punt:		de zelfheid in den afval tot het immanentiestandpunt, in de bewuste of onbewuste verabsoluteering van het zin-onderscheidend en -verbindend denken (het 'cogito' in rationalistische of irrationalistische wending). Op irrationalistisch standpunt ontbreekt vaak het inzicht in de ook hier voltrokken verabsoluteering van het theoretisch denken en meent men het 'vivo' tot Archimedisch punt te hebben gekozen.
β -	Religieuze instelling van het wijsgeerig denken:		saeculariseering van de Christelijke scheppings- en vrijheidsgedachte, emancipeering der menschelijke persoonlijkheid uit de religieuze afhankelijkheid van den God der Openbaring.
γ -	Grondprobleem:		de innerlijk tegenstrijdige verhouding tusschen *wetenschaps*- en *persoonlijkheidsideaal*.
δ -	Polaire spanningen, zich in de stelsels openbarende in bepaalde typen van antinomieën:	1 -	'natuur' en 'vrijheid'; de Faustische beheerschingsdrift in de idee van het scheppend wetenschappelijk denken, en het Titanisch vrijheidsbesef in de idee van de absolute souvereiniteit der persoonlijkheid.
		2 -	pessimisme en optimisme.
		3 -	rationalistisch individualisme en irrationalistisch transpersonalisme.
		4 -	algemeen-geldigheid en individualiteit, vorm

			en materie, theorie en ‘leven’.
		5 -	speculatieve metaphysica van wetenschaps- of persoonlijkheidsideaal, en scepticisme als gevolg van de ongebreidelde doorvoering van het wetenschapsideaal over de grenzen van zijn grondslagen; functiebegrip contra substantiebegrip.
ε -	Idee van den oorsprong	de ‘rede’ als wetgever, d.i. inderdaad het theoretisch denken, al of niet gevat in transcendentaal-apriorische structuur:	
	1° - bij *wets-hypostase* [*rationalisme* in alle schakeeringen	1 -	*bij primaat van het wetenschapsideaal:* het verabsoluteerde vakwetenschappelijk denken (ma-

vanaf het *naturalisme* onder primaat van het wetenschapsideaal, tot het *vrijheidsidealisme* onder primaat van het persoonlijkheidsideaal in de hypostase der 'kategorische imperatief']:

thematisch, mechanisch, biologisch of psychologisch denken);

2 - *bij primaat van het persoonlijkheidsideaal:* het zgn. transcendentale, op de idee der vrijheid gerichte denken in zijn apriorische structuur.

a - *bij het dualistisch-transcendentale type der wetsidee* (KANT): het transcendentale, op 'natuur-ervaring' betrokken denken als formeele oorsprong der natuurwetten; het transcendentale, op de idee der autonome vrijheid gerichte denken (de zgn. 'practische rede') als oorsprong van de normen der zedelijke vrijheid.

b - *bij speculatief-metaphysische wending van wetenschaps- of persoonlijkheidsideaal* wordt in een slot-hypostase de rede (in 'theoretischen', dan wel 'practischen'

			zin) met de *godheid* vereenzelvigd.
		2° - *bij hypostase van de individueele subjectiviteit* [*irrationalisme* in alle schakeeringen van af biologistische levensphilosophie tot irrationalistisch-dialectische geestesmetaphysica]:	het dialectisch (door de antinomie heendenkend), resp. in-voelend denken van de totaliteit der actueele en individueele subjectiviteit, welke laatste zich zelve in scheppende vrijheid tot individueele wet is; bij speculatief-metaphysische wending van deze irrationalistische idee van den oorsprong wordt de *ἀρχή* bij de idealistische typen *idee, rede* of *geest*, en bij naturalistische typen vaak *levensstroom* genoemd. Aan de 'levensphilosophie' ontbreekt gewoonlijk het inzicht in het *theoretisch* karakter dezer oorsprongsidee.
ζ-	Idee van de zin-totaliteit	1-	*bij primaat van het wetenschapsideaal:* het mathematisch of natuurwetenschappelijk systeem der functioneele wetmatigheden in de verabsoluteerde zin-zijde der tijdelijke werkelijkheid, als oneindige opgave voor het wetenschappelijk denken; daarbij worden alle andere zin-zijden (wetskringen) gevat als *modi* van de in het theoretisch denken verabsoluteerde (bv. de mathematische, de mechanische, de biotische of de psychische); bij metaphysisch-speculatieve wending van het wetenschapsideaal wordt de idee der

		zin-totaliteit in het *metaphysisch substantiebegrip* gevat, waarbij weder dualistische en monistische stelsels denkbaar zijn.
1° - bij wetshypostase:	2 -	*bij primaat van het persoonlijkheidsideaal:* de

idee van den ‘homo noumenon’ als ‘kategorische imperatief’ (FICHTE in diens beide eerste perioden, enz);

a - *bij de dualistisch-transcendentale wetsidee* (KANT) ontbreekt een eenduidige *preciseering* van de idee der zin-totaliteit. Zij kan echter ook hier slechts in de onder 2 genoemden zin worden gevat.

b - in de moderne idealistische *waarden-philosophie* werkt de transcendentale richting in de toekenning van het primaat aan het persoonlijkheidsideaal door: de idee der zin-totaliteit is hier gevat in de idee van de ‘waarden-totaliteit’ (waarin de theoretische en a-theoretische waarden onder voorrang der laatste zijn samengevat).

2° - *bij hypostase van de individueele subjectiviteit* (irrationalisme): steeds bij *primaat van het persoonlijkheidsideaal:*

a - *in metaphysische wending:* de scheppende ‘levensstroom’ met zijn oneindige successie van individueele gestalten (BERGSON).

b - *in psychologische wending:* de gevoels-totaliteit (de ‘gevoelsphilosophie’: vgl. GOETHE: ‘Gefühl ist alles’!)

c - *in relativistisch-transcendentale wending:* de historische belevingsstroom in het ‘Dasein’ (DILTHEY, HEIDEGGER, SPENGLER enz.).

d - *in transcendentaal-idealistische wending:* de idee in haar dialectische ontwikkeling door

			de totaliteit der normatieve individualiteit *onder den grondnoemer der verabsoluteerde zin-zijde* (aesthetisch, moralistisch, historisch irrationalisme etc.); hierbij blijft mogelijk een formeele begrenzing door het systeem der transcendentale denkvormen.
η -	Idee van den zin-samenhang tusschen de zin-zijden der werkelijkheid	1 -	*bij primaat van het wetenschapsideaal:* de continuiteit der denk-beweging binnen de tot wijsgeerigen grond-noemer der werkelijkheid verabsoluteerde zin-zijde (daarom verschillende typen in deze idee der continuiteit: mathematicisme, mechanisme, biologisme, psychologisme): erkenning van een relatieve zin-verscheidenheid van de zijden der werkelijkheid in den continuen denk-samenhang.
	1° - *bij wetshypostase* (rationalisme):	2 -	*bij primaat van het persoonlijkheidsideaal:* de continuiteit der vrijheidsidee op den grond-

			slag van den in een normatieve zin-zijde der tijdelijke werkelijkheid gekozen grondnoemer; in de waarden-philosophie: de axiologische rangorde der waarden.
		steeds bij *primaat van het persoonlijkheidsideaal:*	
	2^{o} - *bij hypostase van de individueele subjectiviteit* (irrationalisme):	a -	bij psychologische wending: de continue samenhang van den bewustzijnsstroom, waarin alle individueele momenten elkander tijdelijk doordringen.
		b -	bij relativistisch-transcendentale wending in het historisme: de continue dialectische historische belevingsstroom in het 'Dasein' (het transcendentaal gevatte 'vivo').
		c -	bij idealistisch-transcendentale wending: de continuiteit in de zelf-ontwikkeling der idee in haar dialectischen doorgang door de totaliteit harer individueele gestalten in den historischen tijd.

Opmerking bij *ζ*: *Over de geheele linie is de humanistische idee van den samenhang van de onderscheiden zin-zijden van den kosmos onvereenigbaar met de aanvaarding eener goddelijke kosmische wetsorde, welke de souvereiniteit van de rede zou opheffen*.

η -	Wets- en subjectsbegrip	1 -	*bij primaat van het wetenschapsideaal:* de wet is algemeen functiebegrip, waarin de genetische samenhang der werkelijkheid door het theoretisch denken wordt geschapen; de

individueele subjectiviteit is een onzelfstandig ‘exemplarisch’ geval van de wet, zij is de wet zelve in bijzondere functie; *bij metaphysische wending* wordt het subject *substantie* in den zin van boventijdelijke constante wetmatigheid in de wisseling der verschijnselen.

1° - *bij wetshypostase:*

2 - *bij primaat van het persoonlijkheidsideaal:* de wet is transcendentale denk-vorm, waardoor de zinnelijke ervaringsmaterie bepaald wordt; resp. rede-idee; alle vóór-logische werkelijkheidsfuncties zijn bewustzijns-object, *geen subject;* subject is het transcendentaal bewustzijn, resp. de ‘homo noumenon’ als wetgever. Vereenzelviging van *objectiviteit* en *algemeengeldige wetmatigheid* en van beide met de ‘gegenständlichkeit’;

a - bij het dualistisch-transcendentale type der wetsidee (KANT): onoverbrugbare klove tusschen tweeërlei type van wet: *natuurwet* en *norm;*

	b -	bij het *monistisch-transcendentale type* wordt de natuurwet uit de norm afgeleid;
bij hypostase der individueele subjectiviteit:	de wet, als mathematisch natuurwetenschappelijk verstandsbegrip is een de werkelijkheid denatureerende denk-abstractie voor de technische natuurbeheersching (bv. ten behoeve van de biotische aanpassing van den mensch: NIETSZCHE, BERGSON, JAMES e.a.);	
	het subject is de scheppende actueele individualiteit, welke zich zelve tot wet is, maar niet aan een algemeengeldende, boven hem staande wet is onderworpen.	

Algemeene opmerking: Het bovenstaande schema omvat de voornaamste typen der humanistische wetsidee in haar *zuivere* grondstructuur. Bij synthese tusschen de grondmotieven dezer wetsidee met motieven van een grondidee der antieke, resp. middeleeuwsche wijsbegeerte, ontstaan complicaties en nieuwe innerlijke spanningen in het wijsgeerig denken, welke een afzonderlijk onderzoek zouden vereischen.

De antieke en middeleeuwsche immanentiephilosophie, de laatste in haar synthese met de Christelijke geloofsleer, werd uitvoerig van uit de wijsgeerige grondidee onderzocht door VOLLENHOVEN in zijn aangehaald werk *Het Calvinisme en de Reformatie der Wijsbegeerte* (1933).

Vreemd is aan deze vóór-humanistische stelsels het wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal als saecularisatie van de Christelijke scheppings- en vrijheidsgedachte.

B - Grondstructuur der Christelijke Wetsidee

α-	- Archimedisch punt:	de in Christus, als volheid der Goddelijke Openbaring, op God gerichte, den tijd transcendeerende religieuze wortel der schepping, in onderworpenheid aan de religieuze zin-volheid der wet: den dienst Gods met geheel het hart;
		het wijsgeerig denken is *in dit Archimedisch punt vrijgemaakt* van de verduistering door de zonde, doch blijft in den tijd nog steeds onderhevig aan dwaling door de werking

van den afvalligen wortel van het bestaan.

De Christelijke vrijheid van het herboren hart, als religieuze wortel ook van het wijsgeerig denken, is slechts gewaarborgd in voortdurende gebondenheid aan het Woord Gods, dat ons aan ons zelve ontdekt.

Het ‘hart’ in schriftuurlijken zin, mag nimmer

worden vereenzelvigd met de ‘gevoelsfunctie’ of de ‘geloofsfunctie’; het is geen ‘functie-complex’, gelijk het metaphysisch ‘zielsbegrip’ der heidensche en humanistische metaphysica; het heeft niets van doen met het in dit laatste gedachtenkader thuis behoorend dualisme van ‘lichaam’ (als complex van ‘natuurfuncties’) en ‘ziel’ (als complex van psychische en ‘normatieve functies’).
Het *hart*, schoon de grens der tijdelijke zin-verscheidenheid en daarin ook de tijdelijke denkfunctie transcendeerend, is geen blinde of stomme getuige, doch de *volheid onzer zelfheid*, waarin al onze tijdelijke functies hare religieuze *concentratie, hare religieuze zin-vervulling*, vinden: ‘Ego, in Christo regeneratus, etiam cogitans ex Christo vivo’, contra het Cartesiaansche ‘cogito ergo sum’ en tegenover het irrationalistisch ‘vivo’.

β-Religieuze instelling van het wijsgeerig denken: het *eigen* zijn van Christus in een dagelijkschen strijd, ook in het wijsgeerig denken, tegen het ‘vleesch’, d.i. in schriftuurlijken zin tegen ons *afgevallen ik*, tegen ‘onzen ouden mensch’, welke in zijn denken het tijdelijke verabsoluteert en aftrekt van God in Christus.

γ-Grondmotief: de strijd tusschen het Rijk Gods en het Rijk der Duisternis in den wortel en in den tijdelijken samenhang in de zinverscheidenheid van onzen kosmos: erkenning van het gestuit zijn van de ontbindende doorwerking der zonde door de *algemeene genade* ter wille van het herschapen menschengeslacht, dat God in Christus als het Hoofd, geheiligd en aangenomen heeft (de bijzondere genade). Dit grondmotief leidt niet tot antinomieën in het wijsgeerig denken, doch tot een volstrekte anti-these met ieder wijsgeerig denken, dat in de af-vallige zelfheid wortelt. Het voert ook tot een dankbare erkenning van de gaven

	en talenten, die God aan de gevallen menschheid gelaten heeft.
δ-Richting der oorsprongstendenz van het wijsgeerig denken:	de oorsprong van de wet en der individueele subjectiviteit, naar haar religieuze zin-volheid en tijdelijke zin-verscheidenheid in den zin-samenhang, is God's souvereine Schepperswil; onze kosmos is naar wets- en subjectszijde gelijkelijk

naar de wetszijde en de daaraan correlate subjectszijde van onzen kosmos:	de *schepping Gods; de wet is absolute grens tusschen God en schepping.*
ε-Idee van de zin-totalite:	de richting van het wijsgeerig denken in het wijsgeerig systeem der kennis op Christus als wortel en zin-volheid van den herschapen kosmos, die de wet in haar religieuze volheid van dienst Gods met het geheele hart, heeft vol-bracht; niets in onze tijdelijke werkelijkheid is onttrokken aan Christus, er is geen gebied van 'onverschillige zaken' (adiaphora).[1)]
ζ-Idee van den zin-samenhang in de zin-verscheidenheid naar wets- en subjectszijde van de tijdelijke werkelijkheid:	In geen der zin-zijden ligt de volheid der tijdelijke werkelijkheid. Uit den religieuzen wortel (het 'hart' in Schriftuurlijken zin) zijn de uitgangen des levens. De zin-samenhang is geen constructie van het wijsgeerig denken, doch wordt onderhouden door de *goddelijke wereld-orde*, die ook het denken eerst mogelijk maakt.
preciseering in onze Calvinistische wetsidee:	De zin-zijden hebben als wetskringen tegenover elkander *souvereiniteit in eigen kring*. Iedere zin-zijde wijst in eigen zin-structuur heen naar en is uitdrukking van den tijdelijken zin-samenhang, die boven zich zelve heenwijst naar de zin-volheid in Christus. De zin-samenhang is de *kosmische tijdsorde* als goddelijke wereldorde voor de tijdelijke werkelijkheid; er bestaat geen vóór-logische natuurwerkelijkheid 'an sich', los van de normatieve zin-zijden der werkelijkheid.
η-wets- en subjectsbegrip:	De wet in haar zin-verscheidenheid is algemeengeldende be-paling en be-grenzing der aan haar onderworpen individueele subjectiviteit. Het subject is *sujet*, in de verscheidenheid der wetskringen onderworpen aan de wet.

1) Vgl. PAULUS' uitspraak: Hetzij gij eet, hetzij gij drinkt, doet het al ter eere Gods.

Er bestaat geen wet ‘an sich’, geen wet zonder subject en omgekeerd.

H. Dooyeweerd, *De wijsbegeerte der wetsidee*

§ 2 - De pogingen tot synthese van het Christelijk geloof met de immanentie-philosophie vóór en na de Reformatie.

De gevolgen van het synthese-standpunt voor de Christelijke geloofsleer en de wetenschapsbeoefening in de patristiek en de scholastiek.

Sinds de opkomst der Christelijke wijsbegeerte, toen het er op aankwam de Christelijke religieuze instelling tot het tijdelijk leven op het wijsgeerig denken toe te spitsen in de preciseering der eigen wijsgeerige grond-idee (wetsidee), werd van deze zijde van meetaf steun gezocht bij de antieke wijsbegeerte.

De patristische en vooral de middeleeuwsche philosophie zijn daardoor inderdaad geworden tot *synthese-philosophie*, waarbij intusschen terdege onderscheid moet worden gemaakt tusschen een synthese-standpunt, waarbij ten slotte de noodzakelijkheid gevoeld blijft, het wijsgeerig denken zelve aan de Christelijke Openbaring te binden, en zulk een, waarbij de ‘naturalis ratio’ op het gebied van het ‘natuurlijk denken’ reeds zelfstandig is verklaard en in de Christelijke wetsidee reeds de vroeger gesignaleerde opvatting i.z. het ‘primaat van het intellect’ voor heel het ‘natuurlijk gebied’ is binnengedrongen.

Zoodra het Christelijk denken ging meenen in de ‘naturalis ratio’ een wezenlijk Archimedisch punt voor de wijsbegeerte te kunnen vinden, was de afval van de Christelijke opvatting van den kosmos in de wijsbegeerte voorloopig niet meer te stuiten.

De Christelijke religie gedoogt geen opvatting van de kosmische werkelijkheid, waarbij eenig punt, eenige zin-zijde dier werkelijkheid tot *rust*punt voor het denken wordt verheven. Zij gedoogt geen hypostaseeringen, welke den onzelfgenoegzamen *zin* een zelfgenoegzaam *zijn* toekennen, zelfs niet, al hullen zich zulke hypostasen in het kleed eener speculatieve ‘theologia naturalis’. De speculatieve idee van den ‘rede-God’ is niet, gelijk de Thomistische scholastiek leerde, een natuurlijke voortrap van de geopenbaarde kennis van God; de Christelijke religie is in den vollen zin des woords een *verterend vuur* voor zulke speculaties van het

afvallig denken, waarin de menschelijke *ὕβρις* zich God meent te kunnen scheppen naar haar eigen beeld!

De gevolgen van het synthese-standpunt laten zich tot diep in de Christelijke theologie aantoonen.

Met het binnendringen der neo-Platonische, Aristotelische, Stoicynsche en andere wijsgeerige motieven in de patristiek en de scholastiek der Middeleeuwen, infecteert de immanentie-philosophie zelfs de Christelijke geloofsleer en effent den weg voor de opkomst der speculatieve 'theologia naturalis'.

Verwoestend werkt met name de synthese-philosophie ten opzichte van de zuivere Schriftuurlijke opvatting van 'ziel', 'hart', 'geest' en 'vleesch', inzooverre men ze gaat accomodeeren aan de metaphysische immanentiephilosophie.

De klove tusschen 'geloof' en 'denken' was slechts de klove tusschen het Christelijk geloof en de immanentiephilosophie.

Zoodra men, onder invloed dezer metaphysica, het concentratiepunt van het menschelijk bestaan in de 'rede' gaat zoeken, is iedere mogelijkheid voor een innerlijke doordringing van het wijsgeerig denken door de Christelijk-religieuze instelling bij den wortel afgesneden. Er ontstaat een inderdaad onoverbrugbare klove tusschen de speculatieve wijsbegeerte en het Christelijk geloof, en de synthese-philosophie voert in hare ontwikkeling een waar 'spectaculum miserabile' ons voor oogen van theologische strijdvragen, waar het Christelijk hart volstrekt vreemd moet tegenoverstaan. Men denke aan den strijd over het primaat van wil of intellect in de 'essentia Dei'; aan de poging de individueele onsterfelijkheid wijsgeerig te redden tegenover de realistische Aristotelische beschouwing, welke het 'principium individuationis' in de 'materie' zocht; aan de scholastische strijdvraag, welke deelen der 'ziel' onsterfelijkheid bezitten, een vraag, die zelfs door een CALVIJN in zijn *Institutio* nog ernstig wordt genomen; aan den speculatieven strijd over de verhouding van de naturen van Christus, over het metaphysisch wezen der Triniteit en over het meta-

physisch wezen der sacramenten; aan de vereenzelviging van de ‘civitas Dei’ met het tijdelijk hierarchisch kerk-instituut en de daartegenover verdedigde nominalistische opvatting over de verhouding van kerk en individu etc. etc.

VOLLENHOVEN heeft in zijn meermalen aangehaald werk een uitvoerige en diep in de stof indringende analyse van deze theologische speculaties gegeven.

De synthese-poging wreekt zich bij de preciseering der Christelijke wetsidee door de invoering van het pseudo-Christelijk probleem i.z. de verhouding van ‘natuur’ en ‘genade’ met al zijn innerlijke tegenstrijdigheden. Dit probleem verdringt, met name sinds de renaissance van het Aristotelisme in de Middeleeuwen het door AUGUSTINUS op den voorgrond gestelde, Christelijk grondmotief i.z. de absolute anti-these tusschen civitas Dei en civitas terrena.[1)]

Zijn invoering in de Christelijke wetsidee is eerst mogelijk geworden, sinds de Christelijke wijsbegeerte begon, de ‘naturalis ratio’ als, voor het ‘natuurlijk terrein’ zelfgenoegzaam, Archimedisch punt te aanvaarden, en daarmede los te laten de Christelijke grond-gedachte van het ‘hart’ als den, alle tijdelijke functies transcendeerenden en bepalenden religieuzen wortel der persoonlijkheid.

Valsche opvatting betr. de verhouding van Christelijke openbaring en wetenschap. De geaccomodeerde immanentie-philosophie als ancilla theologiae.

Anderzijds wordt in het streven, de immanentiephilosophie aan de Christelijke openbaring ‘aan te passen’, van meetaf de valsche gedachte gevoed, als zou de Heilige Schrift in de levens- en wereldvragen bepaalde oplossingen voor wetenschappelijke problemen bieden, welke vermeende theorieën der Schrift dan met de volle autoriteit der goddelijke openbaring tegen het van de

1) In de eerste vier artikelen van mijn studiereeks ‘*In den strijd om een Christelijke Staatkunde* (A.R. staatkunde) was mij dit nog niet geheel duidelijk.

traditie afwijkend wetenschappelijk onderzoek werden uitgespeeld.

Ik behoef hier slechts te herinneren aan de, wel historisch *verstaanbare*, maar daarom niet minder *scheeve* positie-keuze der Kerk in den strijd om de astronomische theorie van COPERNICUS!

Zoo werd de synthese-poging tusschen Christelijke religie en de heidensche immanentie-philosophie een bron van verwarring in innerlijke, het Christelijk geloofsleven en het eerlijk wetenschappelijk onderzoek gelijkelijk benauwende tegenstrijdigheden.

Niets teekende scherper het synthese-standpunt, dan de poging, de Schrift in den zin van wetenschappelijke 'Lückenbüsser' te hanteeren.

Juist omdat het theoretisch denken zelve niet in radicaal Christelijken zin werd omgezet, achtte men zich geroepen, het wetenschappelijk denken *uitwendig* te 'bemaszregeln'.

Zoo werd ook de innerlijk onmogelijke opvatting geboren van de ('natuurlijke', d.i. af-vallige) wijsbegeerte als 'ancilla theologiae'. De 'slavin' zou straks haar ketenen verbreken en van dienares, meesteres worden!

De consequentie der Reformatie voor de instelling van het wetenschappelijk denken,

Eerst de Reformatie kon de geestelijke vruchtbodem worden voor een radicaal andere opvatting in zake de verhouding van Christelijke religie en wetenschappelijk denken. De destructieve arbeid van het nominalisme der laat-scholastiek had, gelijk wij vroeger zagen, althans de innerlijke onmogelijkheid van het compromis tusschen Christelijk geloof en speculatieve metaphysica in het licht gesteld.

De aan de Reformatie reeds voorafgegane opkomst der modern humanistische levens- en wereldbeschouwing had aan de Kerkhervormers het dilemma i.z. de transcendent-religieuze instelling der Christelijke religie tot het tijdelijk leven en het in het humanistisch persoonlijkheidsideaal belichaamde moderne immanentie-

standpunt scherp voor oogen gesteld. Een terugval tegenover het humanisme in het middeleeuwsche scholastisch synthese-standpunt moest neerkomen op een verloochening van het Werk Gods, in de Hervorming gewrocht. Opnieuw waren de vensters der tijdelijke geloofsfunctie wijd opengeworpen voor het zuivere eeuwigheidslicht, dat uit de Heilige Schrift in de harten straalt: de Schriftuurlijke leer van de Christelijke vrijheid, van de rechtvaardiging in het geloof alleen, van de centrale, heel het tijdelijk leven beheerschende beteekenis van zonde en verlossing, van God's ondoorgrondelijke Schepperssouvereiniteit en van Christus' Koningschap over heel den kosmos sloeg met de zuiverende kracht van een geestelijk onweder in de speculatieve constructies der scholastische 'theologia naturalis' en belichtte als in bliksemschijnsel de afgrondelijke klove tusschen de speculaties der immanentie-philosophie en het boven alle menschelijke maat verheven wonder der Openbaring van Gods Majesteit, Gerechtigheid, Wijsheid, Liefde en Macht in Christus Jezus, den Verlosser en Koning der wereld.

Wie kon, in dit overweldigende licht der goddelijke openbaring, nog in ernst meenen, dat de Reformatie den weg naar de macht in de tijdelijke cultuurontwikkeling weder zou moeten zoeken in accomodatie en synthese met een immanentie-philosophie, welke het denken had afgetrokken van den Wortel des levens?

Inderdaad, de Reformatie *was* in beginsel een radicale hervorming ook van het wijsgeerig denken, daar zij de centrale, allesbeheerschende positie der Christelijke religie weder had leeren verstaan. Maar dan moest met haar radicale, alle irenisch gezinde naturen verschrikkende, stellingkeuze ook op dit terrein ten volle ernst worden gemaakt.

Dat zulks niet aanstonds geschied is, dat integendeel het reformatorisch denken, na aanvankelijk veelbelovenden inzet, weder spoedig in het synthese-standpunt terugviel, valt slechts te verklaren uit de gevaarlijke nawerking van een eeuwenlange traditie in de Christelijke wijsbegeerte, welke met name in de Luthersche gedachtenwereld valt op te merken en van hieruit door den groo-

ten invloed van MELANCHTON alras ook de Calvinistische wetenschapsgedachte ging infecteeren.

De nawerking van het nominalistisch dualisme in Luther's spiritualistische scheiding tusschen wet en evangelie.

Want LUTHER was, ondanks zijn belijden van de centrale beteekenis der Goddelijke Souvereiniteit in Christelijken zin en ondanks zijn inzicht, dat de goddelijke genade in Christus vanuit het *hart* van heel het bestaan het tijdelijk leven in al zijn sferen *innerlijk* moet doordringen, toch nimmer geheel uitgekomen boven den nominalistischen invloed, dien zijn denken door zijn opleiding aan de Ockamistische universiteit te Erfurt en door zijn latere scholastische studiën in het Augustijner klooster aldaar ondergaan had (‘Ich bin von Ockam's Schule’).

Het door hem geponeerde dualisme tusschen de vrijheid van de Christen-persoon in den genadestaat, waarin de Christen *boven de wet zou zijn verheven*, en de gebondenheid in den zondestaat der tijdelijke ordeningen, waaronder de Christen zich slechts uit gehoorzaamheid aan Gods wil in ‘dit aardsche tranendal’ buigt, en die hij met den geest der Christelijke liefde moet trachten te doordringen, zonder nochtans innerlijk aan de wet onderworpen te zijn, moest ook ten aanzien van de verhouding tusschen Christelijke religie en wijsbegeerte weder voeren tot de nominalistisch-scholastische scheiding van geloof en wetenschap met de bekende Ockamistische depreciatie van de laatste. Het is het schema *natuur-genade*, dat hier zijn nawerking doet gevoelen. Zoo vinden wij bij LUTHER wel een fulminante veroordeeling van de geheele antieke wijsbegeerte en de middeleeuwsche synthese-philosophie, wel een hartstochtelijk verzet tegen de humanistische Renaissance, die in Duitschland en Nederland (ERASMUS c.s.) aanvankelijk op een nieuwe synthese tusschen Christendom en antieke levenssfeer uit is, maar nergens de overtuiging, dat de Reformatie uit haar religieuzen levenswortel een radicale omzetting van het wijsgeerig denken zelve eischt.

LUTHER is nimmer door den humanistischen geest heen gegaan, hij bleef in zijn houding tegenover de menschelijke kennis bevangen in den middeleeuwschen geest van het Ockamisme. De spiritualistische trek in zijn karakter was sterk gevoed zoowel door de 'Duitsche mystiek' van een ECKEHART als door den Augustijnsch-Franciskaner geest. En zijn 'Welt-offenheit', die hem het klooster-ideaal deed verwerpen, bleef steeds door een dualisme gebroken, dat geenszins uit de Schriftuurlijke beschouwing van de verdorvenheid van de 'natuur' door den zondeval is te verklaren. Gelijk LUTHER zich niet innerlijk aan het nominalistisch dualisme ontworsteld had op het gebied van de Kerk-beschouwing, gelijk hij de ordening der 'zichtbare kerk' als iets onverschilligs beschouwde en voor de reformatie der kerk steun zocht bij den landsheer, gelijk dit dualisme zich aanvankelijk bij hem toonde in de later weer losgelaten *scheiding* tusschen ambts- en persoonsmoraal, zoo bleef ook zijn houding tegenover het wetenschappelijk denken door het nominalistisch voor-oordeel belast.

Men kan dit alles erkennen, zonder ook maar eenigszins te kort te schieten in liefde en waardeering voor den grooten Kerkhervormer, zonder ook het oog te sluiten voor de waarheid, dat LUTHER's levend Schrift-geloof een innerlijk reformeerende kracht in de ontwikkeling ook van zijn denken ontplooide, en hem op menige aanvankelijke dwaling deed terugkomen.

Melanchton's synthese-philosophie. Melanchton en Leibniz.

Toen echter MELANCHTON, die wel den ontwikkelingsgang door het Duitsche en Nederlandsche humanisme had doorgemaakt, zonder nochtans door de kern, den Faustischen geest, van het nieuwe persoonlijkheidsideaal ook maar eenigszins te zijn aangegrepen, de reuzentaak op zich nam, om de reformatorische beweging in verband met de moderne wetenschap te brengen, greep hij terug tot het accomodatie- en synthesestandpunt.

Daarmede was voor de eerste eeuwen de kans op de ontwikke-

ling van een Christelijk wijsgeerig denken uit den geest der Reformatie afgesneden. De geweldige invloed van MELANCHTON bleef het wijsgeerig onderricht en onderzoek aan de Protestantsche Universiteiten in Duitschland en Nederland beheerschen, verbond zich daar straks met den invloed der gerestaureerde scholastiek, tot de humanistische 'Aufklärung' er haar intrede deed en de protestantsche theologie zelve het slachtoffer der synthese werd.

LEIBNIZ, de genius der Duitsche 'Aufklärung', was zelf in de Melanchtonsch-Aristotelische schoolphilosophie opgegroeid, en ontleende er verschillende motieven aan voor zijn eigen denken.[1)] De synthese droeg voor de Reformatie waarlijk geen goede vrucht. De geaccomodeerde, in stichtelijken stijl gegoten immanentie-philosophie, wierp straks het stemmig pastorale masker af en toonde haar ware gelaat!

MELANCHTON, de achterneef van REUCHLIN, was opgegroeid in den kring der Duitsche humanisten. Hij bewonderde AGRICOLA, en stond door bemiddeling van REUCHLIN reeds op zeer jeugdigen leeftijd in nauwe vriendschapsbetrekkingen met ERASMUS en WILLIBALD PIRKHEIMER. De programrede van 1518,[2)] waarmede hij als eenentwintigjarig magister in Augustus 1518 zijn ambt aande Universiteit te Wittenberg aanvaardde, was een geharnaste oorlogsverklaring aan de op de Universiteiten heerschende scholastische 'Barbarei', een, van den geest der bekende humanistische zelf-overschatting doortrokken, requisitoir tegen de verminking der Grieksche en Latijnsche taal en wijsbegeerte in de aera der 'seraphische en cherubijnsche doctoren' en 'van het overige rot'. Maar de hervorming van de academische studie, welke MELANCHTON ontwerpt, blijft nochtans geheel in het kader der scholastische encyclopaedie, waarbij de vakken van het oude trivium (grammatica, dialectica en rhetorica) de voorbereidende grondslag vormen.

1) Vgl. E. WEBER *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie*, Abh. zur Phil. und ihrer Geschichte, hrg. von R. FALCKENBERG, 1e Heft 1907.
2) *Über die Reform der Jugendbildung.*

De hoofdzaak blijft voor hem een hervorming der dialectiek in den nominalistischen zin van een redeneerkunst naar den trant van AGRICOLA en een behoorlijke philologisch-humanistische scholing der jeugd, waardoor zij in staat zou worden gesteld, de antieke philosophen en dichters zelve te lezen. Het is de geest van AGRICOLA en ERASMUS, die den jongen MELANCHTON bezielt: zijn programrede beoogt slechts de philologische en tegelijk zedelijke en kerkelijke hervorming, gelijk deze mannen haar wilden, dwz. in Christelijk-stoicijnsch getinten maar inderdaad humanistisch-nominalistischen geest. Het humanistisch persoonlijkheidsideaal is bij deze mannen nog geaccomodeerd aan het program van een vermeend ‘eenvoudig, bijbelsch Christendom’, waarbij echter de saecularisatie van de Christelijke religie tot een sterk Stoïsch getinte immanente ‘zedeleer’ reeds met handen is te grijpen.

De synthese tusschen Humanisme en Christendom beteekende in dezen (tegenover de Italiaansche ‘atheïstische’ Renaissance zoo eerbaar aandoenden) kring een humaniseering van het veel te antithetische en radicale Christendom, door afpelling van de voor de humaniteitsidee onverdragelijke en onredelijke cardinale heilswaarheden. Het electriseerend contact met LUTHER, den heros, die toch in aanleg en karakter zoo ver van hem afstond, doet dan tijdelijk den geest der reformatorische antithese over MELANCHTON vaardig worden. Tusschen 1519 en 1521 ontwikkelt zich bij den voormaligen humanist schijnbaar een groeiend inzicht in de onoverbrugbare klove, welke de geheele antiek-heidensche en scholastische wijsbegeerte van het Christendom scheidt. In de rede tegen RHADINUS, waarin hij voor MARTIN LUTHER een lans breekt (Febr. 1521) en in de *Loci communes rerum theologicarum* (1521) wedijvert hij met LUTHER in scherpte bij zijn veroordeeling van den ‘rabulist’ ARISTOTELES.

Melanchton komt niet tot een radicale breuk met de immanentie-philosophie.

Maar toch is bij dieper toezien ook duidelijk, dat zelfs in dezen tijd de breuk met de immanentiephilosophie geen *radicale* was.

De strijd gaat in wezen slechts tegen de speculatieve realistische metaphysica met haar ‘universalia’, haar ‘formalitates’, haar leer van het oneindige etc. etc.

Aan de nominalistische dialectiek houdt MELANCHTON *zelfs thans vast*.

En wanneer zijn afval van de humanistische idealen hem een breuk met zijn beschermer REUCHLIN op den hals haalt, en ERASMUS zich teleurgesteld van hem afwendt, ontwaakt in MELANCHTON weer de oude liefde tot de antieken en begint de nieuwe phase in zijn ontwikkeling, die reeds in 1536 wordt afgesloten door de definitieve synthese van de Luthersche geloofsleer met de nominalistisch-humanistisch geïnterpreteerde Aristotelische wijsbegeerte. Ook in zijn korte anti-thetische periode had MELANCHTON, naar wij zagen, de naar AGRICOLA's methode gevatte nominalistische dialectiek niet losgelaten. Het was deze dialectische methodiek, die op de Lutheraansche geloofsleer toegepast, MELANCHTON weer met innerlijke noodzakelijkheid naar de antieke immanentie-philosophie terugdreef. Dit wordt door een onverdacht getuige als Prof. HEINRICH MAIER in diens belangwekkende studie over MELANCHTON's philosophie uitdrukkelijk toegegeven.[1)]

Waarom een radicaal Christelijke wijsbegeerte zich slechts in de lijn van Calvijn kan ontwikkelen.

Ook CALVIJN heeft zijn humanistische vóór-periode doorgemaakt, waarvan zijn bekende commentaar op SENECA's *De Clementia* de literaire neerslag vormt.

Toen echter in zijn leven het beslissende keerpunt gekomen was,

1) *Philipp Melanchton als Philosoph* (in *An der Grenze der Philosophie*, Tübingen 1909 S. 47), waar hij schrijft: ‘Die humanistische Erudition bleibt auch damals Bildungsideal. Und in das Gewand der Eloquenz werden auch die neuen Glaubensgedanken gekleidet. Die lehrhafte Bearbeitung des religiösen Stoffs erfolgt in den Formen und mit den Mitteln der humanistischen Methodik. Aber es ist klar, dasz diese Formen aufs engste mit der Weltanschauung verbunden sind, auf der die Realphilosophie ruht. ....So treibt die Entwicklung mit immanenter Notwendigkeit zur Restitution der Physik, Metaphysik und Ethik (scl. van de Stoisch-nominalistisch geïnterpreteerden ARISTOTELES!).

brak hij ook radicaal met het nominalistisch dualisme, dat in LUTHER's gedachtenwereld immer in meerdere of mindere mate was blijven voortleven.

Het, uit het compromis met de immanentie-philosophie stammend, scholastisch schema van natuur en genade, waarbij de in zich verzelfstandigde 'natuur' als lagere voortrap van de eigenlijke Christelijke religie werd gevat, is uit CALVIJN's Schriftuurlijke gedachtenwereld weggevaagd. De ware natuur des menschen kan niet in tegenstelling staan tot de genade. De door den zondeval *in den wortel* verdorven natuur wordt door Gods genade in Christus hersteld, of gelijk CALVIJN het nog praegnanter uitdrukt, *vernieuwd*.[1] Dit was ook de opvatting van AUGUSTINUS en de Schrift laat geen beschouwing van de 'natuur' in onderscheiding van de 'genade' toe, waardoor tenslotte de menschelijke rede in haar afval van God weer het plechtanker zou worden voor een 'philosophia et theologia naturalis', waarin de *νοῦς τῆς σαρκός*, d.w.z. het van Christus afgevallen, in dien zin 'vleeschelijk' denken souverein is verklaard.

Gods openbaring moet het *hart*, den wortel van heel het bestaan aangrijpen, opdat wij *staan* in de Waarheid. CALVIJN treft de rationalistische scholastiek in den wortel van haar afval van de Christelijke kennishouding, waar hij schrijft: 'Nec satis fuerit mentem esse Dei spiritu illuminatam, nisi et eius virtute cor obfirmetur ac fulciatur. In quo tota terra Scholastici aberrant, qui in fidei consideratione nudum ac simplicem ex notitia assensum arripiunt, *praeterita cordis fiducia et securitate*'.[2]

1) Zie *Institutio religionis Christianae* (1559), II, 1, 9: 'Unde sequitur partem illam, in qua maxime refulget animae praestantia et nobilitas, non modo vulneratam esse, sed ita corruptam, ut non modo sanari, sed novam prope naturam induere opus habeat.' Zie ook II, 1, 6, waar het *wortel*-karakter der zonde scherp wordt belicht.

2) *Inst.* III, 2, 33. Dat men van Roomsche zijde deze geheele puur-Christelijke opvatting van de kennis als wortelend in het *hart*, waaruit de uitgangen des levens zijn, als 'sentimentalisme' qualificeert, is typeerend. Zoo schreef A.J.M. CORNELISSEN in zijn in 1931 aan de R.K. Universiteit te Nijmegen verdedigd verdienstelijk proefschrift *Calvijn en Rousseau*, Een vergelijkende studie van beider staatsleer, blz. 25: 'Indien het geloof geen door de rede verschafte praeambula eischt, noch ook omgekeerd de redelijke kennis door het geloof wordt versterkt, dan blijft, bij volgehouden consequentie, niets anders over, dan de daad van het bovennatuurlijk "kennen" te beschouwen als een gevoelsact. Deze conclusie, waardoor hij den weg van het sentimentalisme is opgegaan, heeft CALVIJN getrokken'.
Zoozeer is onder invloed van de Thomistisch-Aristotelische kennistheorie het inzicht verloren gegaan, in wat de Bijbel onder het 'hart' verstaat, dat men hier geen anderen uitweg ziet, dan het met de tijdelijke gevoelsfunctie te vereenzelvigen en het zoo tegenover het theoretisch denken te plaatsen!

CALVIJN heeft de speculatieve ‘natuurlijke theologie’ radicaal afgewezen. Hij noemt het een ‘vermetele nieuwsgierigheid’ met de menschelijke rede in de ‘essentia Dei’ te willen indringen, welke wij nimmer kunnen doorgronden, doch slechts *aanbidden*.[1] En telkens weer waarschuwt hij tegen de ‘vacua et meteorica speculatio’ over God's Wezen, los van Zijn openbaring in zijn Woord.[2] Hier was de ware *critisch-religieuze* houding in de kennis aangaande God, een houding gegrond in het ootmoedig inzicht in de volstrekte grens tusschen Schepper en schepping en in de schuchterheid tegenover de diepe verborgenheden van Gods Majesteit.

Is aldus het scholastisch schema i.z. de verhouding van natuur en genade uit CALVIJN's gedachtenwereld gebannen, ook van de nawerking van het dualisme in LUTHER's spiritualistische tegenstelling tusschen wet en evangelie valt bij CALVIJN geen spoor meer te ontdekken. In het licht der Goddelijke Majesteit, die geen grens-uitwissching tusschen Schepper en schepping gedoogt, kan LUTHER's uitheffing van de Christelijke vrijheid boven de grens der wet niet bestaan.

Calvijn's wetsidee contra de Aristotelisch-Thomistische.

CALVIJN's vroeger geciteerde, en in verschillende zijner geschrif-

1) *Inst.* I, 5, 9: ‘Unde intelligimus hanc esse rectissimam Dei quaerendi viam et aptissimam ordinem; non ut audaci curiositate penetrare tentemus ad excutiendam eius essentiam, quae adoranda potius est quam scrupulosius disquirenda; sed ut illum in suis operibus contemplemur, quibus se propinquum nobis familiaremque reddit ac quodammodo communicat’.
2) ib. I, 10, 2: ‘deinde commemorari eius virtutes quibus nobis describitur non quis sit apud se, sed qualis erga nos; ut ista eius agnitio vivo magis sensu, quam vacua et meteorica speculatione constet’.

ten herhaalde uitspraak *Deus legibus solutus est*,[1] heeft haar noodwendige keerzijde in het 'alle schepsel is der wet onderworpen'.

Van de 'wet der zonde' en de 'wet van den schaduwdienst' heeft Christus ons vrijgemaakt. Maar de wet in haar religieuze zin-volheid en tijdelijke zin-verscheidenheid is geen knellend juk om der zonde wil, maar een zegen in Christus, want zonder haar bepaling en begrenzing zou het subject wegzinken in den chaos. Daarom erkent CALVIJN ook de innerlijke onderworpenheid van den Christen aan den decaloog. Daarom ziet hij geen innerlijke antinomie tusschen Christus' interpretatie van de zedewet en de rechtsorde, de orde van het economisch leven, de innerlijke structuurwet van het staatsverband. Tegen de anabaptistische afdwalingen, die de, uit den religieuzen wortel der wet haar uitgang nemende, moreele liefde-leer der bergprediking tegen de wereldlijke ordeningen keerden, stond CALVIJN daarom zoo sterk, wijl hij uitging van de *religieuze wortel-eenheid van alle tijdelijke goddelijke ordeningen*, en zich dienvolgens met radicale scherpte kon keeren tegen iedere verabsoluteering van een tijdelijke zinzijde van de volle wet Gods: 'Christo non est institutum legem aut laxare aut restringere, sed ad veram ac germanicam intelligentiam reducere, quae falsis scribarum et Pharisaeorum commentis valde depravata fuerant'.[2]

In dezen geheelen gedachtengang past althans op geenerlei wijze meer een terugval in de Aristotelisch-Thomistische opvatting der 'lex naturalis'.

Deze 'lex naturalis' der synthese-philosophie is immers in de verabsoluteerde, vergoddelijkte *rede* gegrond en als zoodanig *af-*

1) Vgl. *De aeterna praedestinatione* (1552) C.R. 36, 361: 'Non vero commentum illud recipio, Deum quia l e g e s o l u t u s sit quidquid agat reprehensione vacare. Deum enim exlegem qui facit, maxima eum gloriae suae parte spoliat, quia rectitudinem eius ac iustitiam sepelit. Non quod legi subiectus sit Deus, nisi quatenus ipse sibi lex est.'
Vgl. voorts *Comm. in Mosis libros* V (1563) C.R. 52, 49, 131: 'atque ideo l e g i b u s s o l u t u s est, quia ipse, sibi et omnibus lex est.' (Contra het nominalistisch *exlex*!).

2) *Inst.* II, 8, 26.

getrokken van de religieuze worteleenheid der goddelijke wet. Ze is een rede-constructie, die met de Schriftuurlijke wetsopvatting noodzakelijk in botsing moet komen. In de constructie der speculatieve 'lex naturalis', gegrond in de speculatieve idee der 'lex aeterna' met de daarin verankerde 'substantieele vormen', meent de menschelijke rede God de wet voor te kunnen schrijven. Daarom is deze wetsidee slechts de neerslag der wets- of liever *rede-vergoding* en tegen haar moest de Reformatie de *Christelijke vrijheid* prediken. Op dit punt heeft CALVIJN met LUTHER vooraangestaan, maar zijn standpunt was zuiverder dan dat van den reformator van Wittenberg.

Niets van de Schriftuurlijke opvatting van de vrijheid in Christus is in zijn wetsbeschouwing verloren gegaan.

Maar tegen het spiritualistisch anti-nomisme, waaraan LUTHER niet ontkomen is, moest juist ter handhaving van het religieuze grondmotief der Reformatie, de Schriftuurlijke wetsopvatting worden gesteld, *die in de centrale belijdenis van Gods Scheppersouvereiniteit is gegrond*.

Calvijn's wetsidee contra Brunner's irrationalistische en dualistische wetsbeschouwing.

Wanneer in den jongsten tijd EMIL BRUNNER deze Schriftuurlijke wetsbeschouwing weer ter zij stelt en naar den modernen tijdgeest een irrationalistische liefdesethiek voor de ware evangelische meent te moeten uitgeven,[1)] wanneer hij weer in typisch-spiritualistische lijn fulmineert tegen de idee der Christelijke wetenschap, der Christelijke staatkunde enz enz., dan vinden wij hier een nieuwe synthese met het immanentiestandpunt (nl. dat der moderne irrationalistische existentiephilosophie) een synthese, die niet uit CALVIJN's geest, maar veeleer uit LUTHER's dualisme is geboren en die geen vruchtbare toekomst kan hebben.

1) Zie *Das Gebot und die Ordnungen* (1932) S. 108 ff. in verband met BRUNNER's verhandeling *Das Einmalige und der Existenzcharakter* in Blätter f. deutsche Philosophie (1929). Het liefde-gebod, als 'Gebot der Stunde' of 'des Augenblicks' (het typisch irrationalistisch slagwoord!) wordt hier gesteld *tegenover* de *wet* in de tijdelijke ordeningen.

Het is de nawerking van het Luthersch nominalistisch dualisme tusschen ‘natuur’ en ‘genade’, een dualisme dat BRUNNER wel poogt te accomodeeren aan CALVIJN's wetsbeschouwing, maar dat daarmede inderdaad in onverzoenlijke tegenstelling staat, gelijk het evenzeer met het Woord Gods in strijd komt. Want het Woord Gods, dat ons den wortel van het tijdelijk bestaan ontdekt en in dien wortel de onverzoenlijke klove tusschen het rijk van Christus en het rijk der duisternis, drijft met onverbiddelijken ernst tot het ‘entweder-oder’!

Indien geen *Christelijk* wijsgeerig denken en geen *Christelijke* rechts- en staatsbeschouwing, geen *Christelijke* economie, geen *Christelijke* kunst enz. mogelijk is, dan zijn deze terreinen van het tijdelijk leven aan Christus *onttrokken;* dan moet opnieuw het onschriftuurlijk dualisme tusschen ‘natuur’ en ‘genade’ of tusschen ‘wet’ en ‘evangelie’ worden aanvaard; dan moet opnieuw ter overbrugging van het dualisme de weg der synthese en accommodatie worden ingeslagen.

Men mag dan de synthese met de rationalistische wetsidee van ARISTOTELES of van de Stoa afwijzen, de synthese met het modern-humanistisch irrationalisme en criticisme is geen atoom Christelijker!

Dan komt men ook weder met BRUNNER tot de depreciatie van bepaalde zin-zijden der werkelijkheid; dan komt men met hem tot de onschriftuurlijke verabsoluteering van het irrationalistisch misduidde liefde-gebod der Christelijke moraal ten koste van de idee des rechts, welke laatste BRUNNER in de consequentie van zijn synthese-standpunt rustig prijsgeeft aan de denatureering tot een ‘bloot-formeele waarde’, welke zij in de *Neo-Kantiaansche rechtsphilosophie* heeft ondergaan;[1)] dan komt men met hem tot de, *de volheid van Christus' kruis loochenende*, stelling, dat een ‘vol-

1) Zie *Das Gebot und die Ordnungen* S. 675, waar van de criticistisch-Kantiaansche opvatting der rechtsidee gezegd wordt, dat zij ‘erfahrungsgemäsz und aus guten Gründen nur von solchen Juristen verstanden wird, die mit der reformatorischen Glaubenstradition in Zusammenhang stehen’ (bv. STAMMLER en BURCKHARDT!). Zoo wordt de synthese met de Kantiaansche immanentie-philosophie voltrokken!

komen gerechtigheid' een tegenspraak in zich zelve is en dat de liefde, schoon zij door de 'formeele gerechtigheid' behoort te zijn heengegaan, nochtans de gerechtigheid opheft![1)]

De Christelijke wijsbegeerte heeft in dezen geen keuze, zoo min de immanentie-philosophie die heeft.

Voerde de synthese met de antieke immanentie-philosophie het Christelijk denken in gecompliceerde antinomieën, de synthese met de humanistische immanentie-philosophie doet zulks niet minder. Zij verstrikt het Christelijk denken niet slechts in de grond-antinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal, doch voert bovendien tot een radicale botsing van het wijsgeerig denken met de Christelijke grond-instelling, waarbij dan vaak de vlucht in de paradox uitkomst moet brengen!

Wanneer wij dit alles bedenken en er op letten, dat CALVIJN als eerste de reformatorisch-Christelijke grond-conceptie in een zuivere wetsidee heeft gevat, dan komen wij tot de slotsom, dat een wezenlijke reformatie van het wijsgeerig denken niet in Lutheraansche, doch slechts in Calvinistische lijn zich zal kunnen ontwikkelen.

Doch men versta deze conclusie niet verkeerd!

De reformatie der wijsbegeerte in Calvinistisch-Christelijken geest beteekent niet de inaugeering eener nieuwe *school-philosophie*, gelijk de Thomistische, die zich aan de autoriteit van *een wijsgeerig stelsel* en van een *denker* aansluit. Zij beteekent niet het verheffen van CALVIJN tot een 'pater angelicus' van het refor-

1) Zie *Das Gebot und die Ordnungen* S. 436: 'Gerade vom Christlichen Glauben aus gibt es keine irgendwie faszbare Idee der vollkommenen Gerechtigkeit. Denn Gerechtigkeit ist an sich unvollkommen'. Ik moge opmerken dat een gerechtigheid 'an sich' in 't geheel niet bestaat, doch een zin-looze verabsoluteering is, *evenzeer als de liefde 'an sich'!* Zie voorts S. 437: 'Die Liebe ist konkret, persönlich, nicht-vorausgewuszt, nicht allgemein, *nicht gesetzlich*. Die Gerechtigkeit ist gerade allgemein *gesetzlich*, vorausgewuszt, unpersönlich-sachlich, abstrakt, rational'.
Op deze geheele beschouwingswijze past slechts één antwoord: ze is niet uit Christus, maar uit den *mensch*. Wie ermede wil coquetteeren, hij doe het, maar hij moet dan nog als Christen leeren voor Gods Majesteit en Gerechtigheid te buigen, daar hij Gods Liefde in Christus verhumaniseerd heeft!

matorisch-wijsgeerig denken, zij beteekent niet het zoeken van een wijsgeerig stelsel bij den grooten Reformator, dat deze immers nimmer gegeven heeft, maar alleen en uitsluitend het betrekken van het wijsgeerig denken in heel zijn grondslag, uitgangspunt en transcendentale richting op den nieuwen wortel van onzen kosmos in Christus en de afwijzing van ieder steunen op de 'naturalis ratio' als zelfgenoegzaam Archimedisch punt.

Zij beteekent een *innerlijke reformatie* van dat denken, welke immer opnieuw, in de verdere ontwikkeling der Christelijke wijsbegeerte tot reformatie en voortgang zal moeten uitdrijven, omdat zij uit de levende kracht van Gods Woord en niet uit een abstract en star rede-principe is geboren.

Niet een spiritualistische geloofsmystiek, die zich boven de goddelijke wet verheven waant, maar de levenwekkende geest van Gods Woord, die den tijdelijken kosmos, ondanks zijn gebrokenheid door de zonde, in zijn al-zijdigen zin-rijkdom aanvaardt, juist omdat de zin-volheid niet in den tijd te vinden is, kan het Christelijk wijsgeerig denken leiden. En deze geest kent geen synthese met de afgevallen rede-philosophie, doch slechts de radicale, onverzoenlijke anti-these!

De Calvinistische wetsidee aanvaardt de anti-these[1)] tusschen afval van de natuur en genadig herstel en zoekt hier inderdaad niet naar een synthese in den trant van het 'natura praeambula gratiae'. Zij erkent in de 'gratia universalis', in de 'gemeene gratie' een tegen-instantie tegen de ontbindende werking der zonde in den kosmos.

Geen dualisme tusschen 'gratia universalis' en 'gratia specialis'.

Maar deze 'gemeene gratie' mag niet weer dualistisch tegenover de 'bijzondere genade' worden gesteld, zal niet opnieuw - onder andere benaming - het dualistisch schema van natuur

1) Dat dit geheel iets anders is dan een 'antinomieëncultus', gelijk CORNELISSEN (a.w.), blijkbaar onder den indruk der dialectische theologie, in wel sterk misverstand van CALVIJN's gedachtenwereld, aanneemt, zullen wij in het tweede Boek uitvoerig aantoonen.

en genade zijn intrede in het reformatorisch denken houden. CALVIJN zelve heeft zulks zeker niet bedoeld, doch de ‘gratia universalis’ ondergeschikt gemaakt aan de ‘gratia specialis’ en de ‘eere eere Gods’.[1)]

De ‘gemeene gratie’ is zin-loos zonder Christus als wortel en Hoofd van het herboren menschengeslacht, zin-loos zonder Hem, wijl zij zich slechts *in den tijdelijken kosmos* manifesteert, die *zonder religieuzen wortel geen aanzijn heeft*, maar noodwendig op dien wortel betrokken is.

Doch de uitwerking van dit punt kan ik in het tegenwoordig verband nog niet geven, doch moet ik voorbehouden aan het tweede Boek bij de behandeling in de *algemeene theorie der wetskringen* van het *ontsluitingsproces in den kosmos*.

Dr A. Kuyper en zijn veelszins verkeerd begrepen idee der antithese.

De ‘wijsbegeerte der wetsidee’, welke in den jongsten tijd haar ontwikkelingsgang begonnen is en in het onderhavig werk haar eerste systematische uitwerking zal vinden, is slechts te verstaan als vrucht van het Calvinistisch réveil, dat in Nederland onverbrekelijk aan den naam van Dr ABRAHAM KUYPER verbonden blijft.

Doch zij mag niet worden misverstaan als beperkt tot de exclusieve gedachtenwereld van een groepje Calvinisten.

Naar haar grondslagen, naar *haar wetsidee*, is zij van universeele draagwijdte *voor heel het Christelijk denken als zoodanig*.

Aan het door haar gestelde dilemma kan geen Christen zich in zijn wetenschappelijk denken meer onttrekken, wanneer hij inderdaad met de universaliteit van Christus' koningschap en de centrale belijdenis van Gods Schepperssouvereiniteit over heel den kosmos ernst maakt en geen uitvluchten zoekt in een ijdel woordenspel als dit, dat ‘de Christelijke vrijheid’ ook ‘de vrijheid der wetenschap’ eischt!

In dezen universeelen zin dient eindelijk ook de anti-thesegedachte van Dr KUYPER te worden verstaan, die helaas juist bij vele

1) Zie Inst. I, 17, 7 en 11; I, 5, 14; II, 2, 16; III, 3, 25; III, 20, 15 en 24, 2.

irenisch gezinde *Christenen*, het slachtoffer van zoo veelszins geborneerd misverstand is geworden, wijl men niet wenschte te erkennen, dat deze antithese geen *persoonlijke*, maar een *principieele* scheidslijn trekt in de wereld, een scheidslijn, die zelfs dwars door de existentie van ieder Christen persoonlijk heengaat. Deze antithese berust niet op menschelijke vinding, maar is de groote zegen Gods, waardoor Hij Zijn gevallen Schepping voor ondergang behoedt. Wie haar loochent, verloochent Christus en Zijn werk in deze wereld.

De noodzakelijkheid van een eigen methodologie en terminologie voor de Christelijke wijsbegeerte.

Bij de uitwerking van de wijsbegeerte der wetsidee bleek ook aanstonds de noodzakelijkheid van een eigen methodologie en terminologie. Beide hangen immers onlosmakelijk met de aan het wijsgeerig denken ten grondslag gelegde wetsidee samen.

Men kan, getuige MELANCHTON's voorbeeld, niet een formeele methode en terminologie (de laatste althans niet zonder duidelijke preciseering van den gewijzigden *zin*) van de immanentiephilophie handhaven, zonder dat zij weer met innerlijke noodwendigheid den denker terugvoeren in de materieele gedachtensfeer dezer wijsbegeerte.

Ik kan niet nalaten in dit verband nog een uitspraak van Prof. HEINRICH MAIER aan te halen, die ten aanzien van MELANCHTON's handhaving der oude formeele dialectiek en het gevolg daarvan, MELANCHTON's terugval in de Stoisch-nominalistisch misduide Aristotelische wijsbegeerte, opmerkt: 'Als nun für die wissenschaftliche Bearbeitung der christlichen Lehre die Philosophie nicht zu missen war, muszte da nicht ein neues System gesucht werden? ein System etwa im Sinne der paulinischen Andeutungen im Römerbrief, welches, den religiösen Gedanken konform und von der heidnischen Wissenschaft völlig losgelöst, sich auf neugelegtem Fundament erhoben hatte'?[1)]

Deze vraag wordt door ons met een ondubbelzinnig 'ja' be-

1) t.a.p. S. 58.

antwoord, al hebben wij vroeger genoegzaam duidelijk uiteengezet, dat deze volledige breuk met de immanentie-philosophie volstrekt niet identiek is met het halen van een streep door het wijsgeerig verleden. En daarmede is vanzelve ook de eisch van een methodologie en terminologie gesteld, welke aan de *Christelijke* richting van het wijsgeerig denken beantwoordt.

Het zoeken naar een terminologie, die inderdaad bij het Christelijk wijsgeerig denken past, leverde niet geringe moeilijkheden op. Ik heb getracht zulke nieuwe termen tot het uiterst noodzakelijke te beperken en zal ze gaarne voor betere geven.

Voorzoover ik meen, bestaande termen te kunnen blijven gebruiken, zal ik zulks nimmer doen zonder de gewijzigde beteekenis daarvan uitdrukkelijk te preciseeren. Gelijk ik zulks reeds in de *Prolegomena* gedaan heb.

Hoofdstuk II
De systematische opbouw van de wijsbegeerte der wetsidee en de verhouding dezer wijsbegeerte tot de vakwetenschappen

§ 1 - De zoogenaamde 'indeeling' der systematische wijsbegeerte in het licht der wetsidee.

Wij zijn hiermede gekomen aan het einde van ons onderzoek naar de grondleggende beteekenis der wetsidee voor heel het wijsgeerig denken. En waar wij thans tot de positieve ontwikkeling van het systeem van de wijsbegeerte der wetsidee genaderd zijn, dienen wij allereerst rekenschap te geven van de structuur van dit systeem, welke de gang van onze verdere onderzoekingen zal bepalen.

Hierbij rijst de vraag, of wij ons in deze structuur kunnen aansluiten bij de pogingen tot fundamenteele indeeling van de probleem-gebieden der wijsbegeerte, zooals wij deze in de immanentie-philosophie vinden.

Wanneer wij deze vraag ontkennend beantwoorden, dan doen wij zulks op dezen grond, dat ook deze indeelingspogingen in de immanentie-philosophie samenhangen met de ten grondslag gelegde wetsidee.

Wat de systematiek der *humanistische* wijsbegeerte aangaat, kunnen wij constateeren, dat hier steeds de beide polaire grond- factoren der humanistische wetsidee: wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal met het aan beide inhaerente continuiteitspostulaat, den grondslag vormden voor alle systematische indeelingspogingen.

De fundamenteele beteekenis der wetsidee voor alle pogingen tot indeeling der wijsbegeerte in de humanistische immanentiephilosophie.

Beginnen wij bij KANT, in wiens stelsel voor het eerst deze beide grondfactoren, die vanaf den renaissancetijd de humanistische wijsbegeerte beheerschten, duidelijk worden geïsoleerd, dan vinden wij bij hem in de *Kritik der reinen Vernunft*, welke de grenzen van het humanistisch, op natuur-beheersching gericht, wetenschapsideaal ken-critisch beproeft vast te stellen, het eerste groote gebied van wijsgeerig onderzoek, in de *Kritik der praktischen Vernunft*, waarin het humanistisch persoonlijkheidsideaal zijn fundeering vindt, het andere groote gebied.

De '*Kritik der Urteilskraft*' met haar biologisch-, historisch- en aesthetisch-philosophische onderzoekingsvelden,[1)] is dan gedacht als een subjectieve synthese tusschen de beide vorige gebieden. Denzelfden grondslag vinden wij terug in FICHTE's indeeling der philosophie als 'Wissenschaftslehre' in een theoretisch en practisch deel, waarboven later de pantheïstische metaphysica van het absolute, irrationalistisch-idealistisch gevatte 'zijn' wordt gebouwd.

In HEGEL's dialectische indeeling der wijsbegeerte in *logica, natuur-philosophie* en *geestesphilosophie* kent men evenzeer zonder moeite den grondslag der humanistische wetsidee terug. De rationalistische-humanistische wijsbegeerte der vóór-Kantiaansche periode stond, gelijk wij zagen, geheel onder invloed van het reeds door DESCARTES gegeven program van de 'mathesis universalis', dat in de naturalistische stroomingen (HOBBES c.s.) slechts tot een encyclopaedisch systeem der wetenschappen in de successieve, continue voortschrijding van eenvoudiger tot gecompliceerder kennis-gebied kon leiden, met handhaving van de mathematisch-natuurwetenschappelijke denkmethode overeenkomstig het continuiteitspostulaat van het wetenschapsideaal, gelijk zulks ook

1) Dat KANT's geschiedphilosophie, gelijk hij die met name in zijn *Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) heeft ontwikkeld, onder het gezichtspunt van de 'teleologische Urteilskraft' moet worden bezien, heb ik trachten aan te toonen in mijn verhandeling *Norm en feit* in 'Themis' (1932).

weder in het moderne positivisme (COMTE c.s.) valt te constateeren. Doch wij zagen, hoe in de dualistische typen, ondanks de handhaving van het primaat van het wetenschapsideaal, nochtans een fundamenteele metaphysische caesuur werd gemaakt tusschen natuur-philosophie eenerzijds, metaphysische psychologie en ethica anderzijds, teneinde den wortel van het wetenschapsideaal in het persoonlijkheidsideaal voor overheersching door het naturalistisch denken te vrijwaren. Een metaphysieke 'prima philosophia' moest dan het geheele stelsel fundeeren, evenals trouwens bij de naturalistische monisten.

Zoo vindt men bij CHRISTIAN WOLFF de wijsbegeerte in drie hoofdgebieden ingedeeld: physica, psychologie (waarbij zich de 'practische philosophie' aansluit) en 'theologia naturalis', terwijl de logica en ontologie aan de physica voorafgaan.

In de 'empiristische' philosophie vóór KANT staat in wezen de zaak niet anders. JOHN LOCKE bv. ziet in de wijsbegeerte (als systeem der wetenschap) drie hoofdgebieden: 'Physica' of 'natural philosophy', 'Practica', welker hoofdbestanddeel de ethiek vormt en 'semiotica', welker voornaamste bestanddeel in de (nominalistisch gevatte) logica ligt.[1)]

Ook in de nieuwere wijsbegeerte blijft de structuur der humanistische wetsidee grondleggend voor alle systematische indeelingspogingen.

Zoo vindt men bij COHEN, den vader der Marburger school onder de Neo-Kantianen, de wijsbegeerte ingedeeld in drie hoofdgebieden: 'Logik der reinen Erkenntnis', 'Ethik des reinen Willens' en 'Aesthetik des reinen Gefühls, welke indeelingspoging duidelijk aan de Kantiaansche is georiënteerd.

De neo-Kantiaansche waarden-philosophie (RICKERT) scheidt dualistisch de sfeer der werkelijke natuur en die der geldende waarden en legt, gelijk wij in DI I zagen, een subjectieve synthese tusschen beide in de tusschensfeer der cultuur. Het systeem der waarden, dat de wijsbegeerte op dit standpunt moet geven, is gegrond in de fundamenteele onderscheiding tusschen theoretische

1) *Essays on human understanding* IV, 21 § 1 fl.

en practische waarden, waarin men het dualisme tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal zonder moeite herkent. De theoretische wijsbegeerte wordt dan tot transcendentale critiek der *natuur*-kennis; de practische tot *Weltanschauungslehre*.

Windelband's opvatting i.z. de noodzakelijkheid van de indeeling der wijsbegeerte in een theoretische en practische.

WINDELBAND deelt in zijn *Einleitung in die Philosophie* de wijsgeerige stof in in de theoretische problemen (Wissensfragen) en de axiologische problemen (Wertfragen), en merkt hierbij op: 'Die Verknüpfung beider Momente (scl. "der theoretischen und praktischen") ist für die Philosophie so charakteristisch, dasz aus dem Wechsel der Beziehungen zwischen ihnen die Gliederung ihrer historischen Erscheinungen in sachgemäsz unterschiedene Perioden am besten gewonnen werden kann. Wir sehen das, was sich Philosophie nennt, im Griechentum aus rein theoretischem Interesse erwachsen und allmählich unter die Macht des praktischen Bedürfnisses kommen, und wir verfolgen den Triumph des letzeren in den langen Jahrhunderten, während deren die Philosophie wesentlich eine Lehre von der Erlösung des Menschen sein will. Mit der Renaissance kommt vom neuem ein vorwiegend theoretisches Bestreben zur Herrschaft, und dessen Ergebnisse stellt wieder die Aufklärung in den Dienst ihrer praktischen Kulturzwecke: bis dann in KANT der intime Zusammenhang zwischen beiden Seiten der Philosophie mit eindrucksvoller Deutlichkeit zum Bewusztsein und zum Verständnis gebracht wird'.[1)]

Wij laten hier rusten WINDELBAND's vlakke 'zakelijke' rechtvaardiging van deze 'fundamenteele' onderscheiding in theoretische en practische philosophie door een terugvoering daarvan op de beide zijden der menschelijke natuur als 'voorstellend' en 'willend-handelend' wezen.

In zijn '*Geschichte der neueren Philosophie*' toont deze denker

1) *Einleitung in die Philosophie* 2e Aufl. 1920 S. 19/20.

een dieper inzicht in de polaire spanningen der humanistische wijsbegeerte.

Wij haalden de boven-afgeschreven uitspraak slechts aan, om aan te toonen, als hoe allesbeheerschend niet slechts in de specifiek-humanistische, maar in de geheele Westersche immanentie-philosophie de indeeling der wijsgeerige problemen in *theoretische* en *practische* wordt beschouwd.

Wat in de humanistische wijsbegeerte dat bijzonder accent aan de onderscheiding geeft, is de polaire spanning tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in de grondstructuur harer wetsidee.

De onderscheiding tusschen theoretische en practische wijsbegeerte in de Grieksche philosophie.

Intusschen speelt inderdaad de onderscheiding tusschen theoretische en practische philosophie reeds in de antiek-Grieksche wijsbegeerte, met name sinds ARISTOTELES, een fundamenteele rol en in de Middeleeuwen werd zij veelszins zonder bedenking gerecipieerd.

Zij valt hier te verklaren uit de, door de Sophistiek voorbereide, Socratische wending in het wijsgeerig denken[1)], waardoor het probleem van de menschelijke zelfheid zich gaat afscheiden van het in de oude natuur-philosophie gestelde probleem i.z. de *ἀρχή* der 'natuur' en de wijsbegeerte tot voorlichting van het zedelijk leven van den mensch wordt opgeëischt. Daar het Archimedisch punt van het wijsgeerig denken in de *νοῦς* wordt gezocht, ontstaat de onderscheiding tusschen de *theoretische rede*, welke, behalve op de eerste metaphysische beginselen van het zijn, op de kennis van het wezen der natuur is betrokken, en de '*practische rede*' (*φρόνησις* bij PLATO, *νοῦς πραχτιχός* bij ARISTOTELES), welke op de *handelende* redelijk-zedelijke *zelfheid* is gericht.

In waarheid was natuurlijk het 'practische' deel der philosophie evenzeer *theoretisch* als het zgn. 'theoretische'. Want de meta-

1) SOCRATES zelve onderscheidde naar XENOPHON Memor. 3, 9, 4 mededeelt, de theoretische *σοφια* nog niet van de practische *σωφροσύνη* (zedelijkheid).

physische ethiek en staatsleer van een PLATO en ARISTOTELES willen *theoretische kennis omtrent* het ethische, (economische) en politische verschaffen. Het wijsgeerig denken is als wetenschappelijk denken immers noodwendig van *theoretischen* aard in tegenstelling tot het *voor-theoretische* der naieve, practische ervaringshouding.

De axiologische wending van deze onderscheiding. Het primaat der theoretische dan wel der practische philosophie.

Aan de onderscheiding tusschen theoretische en practische wijsbegeerte knoopt zich in de Grieksche philosophie aanstonds een axiologische rangschikking dezer beide onderdeelen. En daarbij valt op, hoe in de metaphysisch-idealistische stelsels van PLATO en ARISTOTELES aan de *theoretische* philosophie een hoogere waarde wordt toegekend dan aan de *practische*, terwijl in de, van de Sophistiek en SOCRATES uitgegane, naturalistisch-nominalistische stelsels omgekeerd de theoretische wijsbegeerte wordt gedeprecieerd ten bate van de practische.

Deze axiologische rangschikking van theoretische en practische pholosophie, die later in de humanistische wijsbegeerte, gelijk wij zagen, een geheel bijzonder accent verkreeg door de grond-antinomie in de humanistische wetsidee, hangt ten slotte ook in de Grieksche philosophie met de ten grondslag gelegde wetsidee samen.

Volgens SEXTUS EMPIRICUS (adv. math. 7, 16) stamt de eerste uitdrukkelijke indeeling der wijsbegeerte in ethica, physica en logica van PLATO's leerling XENOCRATES, wien na SPEUSIPPOS de leiding der academie toeviel.

ARISTOTELES neemt in zijn *Topica*[1] deze indeeling als een voorloopige over en verstaat daarbij onder de *λογικαί* zulke wijsgeerige problemen en leerstellingen, die op het *algemeene* betrokken zijn, zoodat niet het *specifiek physicale* of *specifiek ethische* karakter in aanmerking komt. Zoo gezien, omvat dan de logica in de eerste plaats de metaphysica en voorts de zgn. formeele logica.

1) Top. A 14, 105 b, 19 sq.

Men ziet reeds aan de plaats, welke hier aan de logica in metaphysischen zin wordt toegeschreven, duidelijk den invloed van het metaphysisch (speculatief) immanentiestandpunt: de metaphysische logica wordt grondleggend voor natuur-philosophie en ethische philosophie beide, in zooverre zij op het *metaphysisch-algemeene in zijn vermeende verhevenheid boven de zin-verscheidenheid* gericht is.

Wanneer nu ARISTOTELES o.a. in een later gedeelte van zijn Topica en in de Metaphysica de hoofd-onderscheiding tusschen *theoretische* en *practische* wijsbegeerte invoert, waarnevens hij als een derde hoofdgebied der wijsbegeerte het *poetische* stelt,[1] dan wordt de metaphysica, als wetenschap van de eerste zijnsgronden, tot de *theoretische* wijsbegeerte *κατ' ἐζοχήν* En ARISTOTELES *stelt deze theoretische philosophie in waarde boven de practische*, welke op het menschelijk handelen, en de *poetische*, welke op het menschelijk scheppen in techniek en kunst is gericht, *omdat het 'object'* der eerste (d.i. in hoogsten zin de godheid als vergoddelijkte *νοῦς) de hoogste waarde heeft*.[2]

De metaphysica is, inzoover zij den absoluten zijnsgrond opspoort, *θεολογική*. De theoretische rede verschaft ons kennis van de zuivere *νοῦς* als goddelijken 'actus purus', die als *ἀρχή*, als laatste zijnsgrond van den kosmos, is aanvaard. Daarom heeft de theoretische metaphysica, welke in de kennis zelve haar doel heeft, den axiologischen voorrang boven alle practische (en poetische) wijsbegeerte, en is de laatste in de eerste gefundeerd.

Hiermede hangt in de metaphysische ethiek zelve weer samen de onderscheiding tusschen de *dianoetische* en de *ethische* deugden, waarvan de eerste op het *theoretisch*, de tweede op het *practisch* leven gericht zijn. De dianoetische deugden zijn de hoogste, wijl zij op het *theoretisch* leven, op de wetenschappelijke kennis zelve, gericht zijn. Een slechts aan het zinnelijk genot gewijd leven

1) In deze latere indeeling heeft de Aristotelische analytica geen plaats. De latere Peripatetici gaven hiervan deze verklaring, dat de logica slechts als organon van de eigenlijke wijsbegeerte fungeert.

2) Metaph. K 7, 1064 b, 5 b: *βελτίωυ δὲ καὶ χείρωυ ἑκάστη λέγεται κατὰ τὸ οἰκεῖον ἐπιστητόν*.

is *dierlijk*, een ethisch-politisch leven is *menschelijk*, maar een aan de theorie gewijd leven is *goddelijk*, wijl daarin het goddelijke in den mensch: de *υοῦς*, die hem *θύραθεν* (van buiten af) is ingeplant, zich het meest zuiver openbaart.

En deze Aristotelische waarde-schatting van 'theoretisch' en 'practisch' wordt in de Hoog-Middeleeuwen door THOMAS AQUINAS eenvoudig gerecipieerd, bij wien op dezelfde wijze aan de zgn. 'dianoetische' deugden de voorrang boven de 'practische' of 'ethische' wordt toegekend!

Het primaat der practische kennis in de naturalistisch-nominalistische stroomingen der Grieksche immanentie-philosophie.

Vindt men aldus in de metaphysisch-idealistische stelsels der Grieksche wijsbegeerte, welke aan de realiteit der rede-ideeën vasthouden, de axiologische voorrang aan de *theoretische* philosophie toegekend, in de naturalistische nominalistische stelsels, welke de Sophistische en Socratische wending op het subject van het wijsgeerig denken hebben medegemaakt, vindt men omgekeerd het primaat van *de practische* wijsbegeerte. De Megarische, Cynische en Cyrenaeische scholen, die de onderscheiding tusschen theoretische en practische philosophie blijkbaar nog evenmin als de indeeling der wijsbegeerte in physica, ethica en logica kennen, concentreeren nochtans geheel hare wijsgeerige belangstelling op de *ethiek*, waaraan bij haar ook de logica (dialectiek) wordt dienstbaar gemaakt.

Het Epicuristisch stelsel, dat de wijsbegeerte indeelt in een canonisch (logisch), een physisch en een ethisch deel, laat de natuur-philosophie slechts ter wille van haar practisch-ethisch nut gelden, inzooverre zij nl. de ziel van de schrikbeelden van het bijgeloof bevrijdt, doordat zij inzicht in den streng mechanischen samenhang van het natuur-gebeuren verschaft.

En in het wezen der zaak komt ook in de oudere en latere Stoische systemen, welke de in de Platonische academie gebruikelijke grond-indeeling der wijsbegeerte in *logica, physica* en *ethica* met

bijzondere scherpte doorvoeren, het primaat aan de practische wijsbegeerte toe,[1] ook al wordt formeel nog aan de philosophie der natuur, welke hier in nominalistische lijn de plaats der Platonische en Aristotelische metaphysica heeft ingenomen, de hoogste rangorde onder de philosophische wetenschappen toegekend, inzooverre zij zich nl. als 'physische theologie' op de kennis der godheid richt.[2]

Dit primaat der 'practische' wijsbegeerte komt in de Stoische ethiek tot duidelijke openbaring, waar zij, in scherpe tegenstelling tot de Aristotelische, leert, dat *niet in de theoretische beschouwing*, doch in het *zedelijk handelen* de hoogste taak des menschen is gelegen. Alle deugden zijn hier van practisch-ethischen aard. ZENO voert ze allen gezamenlijk op de *φρόνησις* terug.

CHRYSIPPUS keert zich volgens PLUTARCHUS uitdrukkelijk tegen die philosophen, welke het theoretisch leven als doel in zich zelve beschouwen en meent, dat zij in den grond der zaak toch slechts een verfijnd hedonisme huldigen. Slechts moet de rechte *πρᾶξις* in het zedelijk leven overeenkomstig de rede op de *θεωρία* berusten en met haar versmolten zijn.

Het Stoisch ideaal van den wijze, die in volkomen autarkie zich zoowel in zijn theoretische als practische rede zelfgenoegzaam is - zij 't al in onderworpenheid aan de redelijke lex naturalis - heeft zelfs een zekere affiniteit met het humanistisch persoonlijkheidsideaal, mede door de innerlijke antinomie, waarin de Stoicijnsche ethiek der vrije wilsbepaling zich verstrikt tegenover de naturalistische kosmologie dezer school, welke voor een wilsvrijheid geen plaats laat.

De noodzakelijkheid van de toekenning van het primaat aan de 'theoretische' dan wel aan de 'practische' rede hangt ook in de Grieksche immanentie-philosophie samen met de onomlijndheid der 'rede' als Archimedisch punt.

Overzien wij intusschen de ontwikkeling van de onderscheiding

1) In dezen zin o.a. ook WINDELBAND *Gesch. der alten Phil.* 2e Aufl. S. 184.
2) Deze formeele voorrang der theoretische natuurphilosophie vindt men ook sterk in de midden-Stoa bij POSEIDONIOS en in de late Stoa bij SENECA.

tusschen theoretische en practische philosophie in het Grieksche denken, dan blijkt toch aanstonds, dat de vraag i.z. het primaat van het eene of het andere gebied hier niet beheerscht wordt door een polaire spanning tusschen een wetenschaps- en een persoonlijkheidsideaal in modern-humanistischen zin, doch veeleer door de tegenstelling: *idealistische metaphysica* en *naturalistisch subjectivistisch nominalisme*.

De beslissing i.z. de toekenning van het primaat aan de 'theoretische' dan wel aan de 'practische rede' is echter onontwijkbaar, daar zij samenhangt met de preciseering van het Archimedisch punt der Grieksche immanentie-philosophie.

De *νοῦς* blijkt ook in de Grieksche wijsbegeerte als pseudo-Archimedisch punt in de zin-verscheidenheid bevangen. De idealistische metaphysica poogt die zin-verscheidenheid te overwinnen in een theoretisch-speculatieve leer van de zijnsgronden van al het zijnde, welke theologisch uitloopt in een verabsoluteering van het logisch denken tot goddelijke *νοῦς*, of wel in een hypostaseering van een hoogste idee (*τό ἀγαθόν*) tot godheid. Slechts zóó valt het primaat der 'theoretische rede' hier te handhaven.

Het naturalistisch nominalisme, dat deze metaphysische hypostaseering van het uit den kosmischen zin-samenhang uitgeheven 'zuivere denken' of van een hoogste rede-idee niet kan meemaken, en toch de Socratische wending op het subject van het wijsgeerig denken niet wil prijsgeven, kan slechts den uitweg vinden in een axiologische onderschikking van de 'theoretische' natuurphilosophie onder de 'practische' ethiek.

Waarmede echter de innerlijke tweespalt in het Archimedisch punt niet overwonnen blijkt, getuige de grondantinomie tusschen theoretische en practische rede in de Stoicijnsche wijsbegeerte.

Waarom de 'indeeling' der wijsbegeerte in een 'theoretische' en 'practische' door ons niet kan worden overgenomen.

Onze conclusie is dus deze, dat de grond-indeeling der wijsbegeerte in een *theoretische* en *practische*, zoowel als die tusschen

natuur- en *geestesphilosophie*, typisch samenhangt met het immanentiestandpunt en de opvatting, welke men op dit standpunt van de menschelijke zelfheid heeft.

Zij wijst op een innerlijke tweespalt in het Archimedisch punt, welke tweespalt noodwendig tot de toekenning van het *primaat* aan de '*theoretische*' dan wel aan de '*practische*' rede moet leiden.

Daarom moet zij, als *principieele* grond-indeeling der wijsbegeerte, in het licht der Christelijke wetsidee worden verworpen naar alle schakeeringen, waarin zij in de verschillende typen der immanentie-philosophie optreedt.

En zulks niet uit doctrinaire overwegingen, omdat wij persé niets van de immanentie-philosophie zouden willen overnemen, maar omdat de bedoelde grond-indeeling persé met het Christelijk transcendentie-standpunt onvereenigbaar is.

Waar wij immers hebben gezien, dat de menschelijke zelfheid als de *religieuze wortel*, als *het hart* van heel ons tijdelijk bestaan, de tijdgrens van onzen kosmos naar al diens zin-zijden te boven gaat en anderzijds de wijsbegeerte over de geheele linie, op de zintotaliteit gericht, *theoretisch* kennen is, heeft het op Christelijk standpunt geen zin, en ware het ook gevaarlijk, een grond-indeeling van de immanentie-philosophie over te nemen, welke in de innerlijke tweespalt van haar Archimedisch punt is geworteld.

Niet een 'practische rede' kan op Christelijk standpunt de fundamenteele verscheidenheid van de normatieve zin-zijden van onzen kosmos overbruggen en nòch een 'theoretische', nòch een 'practische rede' in den zin der immanentie-philosophie dekt zich met onze waarachtig transcendente *zelfheid*.

§ 2 - De systematische opbouw van de philosophie der wetsidee naar onderling onverbrekelijk samenhangende themata.

In het licht onzer wetsidee dient het wijsgeerig onderzoek naar de volgende fundamenteele, maar onderling onscheidbaar samenhangende, themata te worden gevoerd:

1° - De religieus-wijsgeerige grondlegging der wijsbegeerte in de zelf-bezinning op de transcendente voor-onderstelden en de transcendentale grenzen der wijsbegeerte, of de *leer der wetsidee*, waarin het wijsgeerig denken zijn principieele richting ontvangt op de *Ἀρχή* en de zin-totaliteit van onzen kosmos.

2° - Het, op de onderscheiding van de zin-zijden der tijdelijke werkelijkheid gerichte, onderzoek naar de *functioneele structuur van onzen kosmos*, of de (door de wetsidee gerichte) *algemeene theorie der wetskringen*, naar hun fundamenteele (in eigen kring souvereine) zin-structuur en onderlingen tijdelijken zin-samenhang.

3° - De *theorie der kennis* in naieve ervaring, vakwetenschap en wijsbegeerte, of de transcendentale zelf-bezinning op de mogelijkheid der naieve ervaring en der theoretische zin-synthesis in het licht der wetsidee.

4° - Het, op het gegevene der naieve ervaring gerichte, onderzoek naar de *individualiteits-structuur* der tijdelijke werkelijkheid, of de (door de wetsidee gerichte) *theorie van de structuur der dingen, der menschelijke samenlevings-verbanden en hun onderlinge structuur-vervlechtingen in het licht van de plaats van den mensch in den kosmos*.

5° - Het onderzoek naar de *zin-alzijdigheid van den tijd* in de successieve analyse van de zin-zijden der tijdelijke werkelijkheid, of de, door de wetsidee gerichte, *bijzondere theorie der wetskringen in het kader van het tijdsprobleem*.

Het eerste thema, de *grondlegging* der wijsbegeerte, hebben wij intusschen in dit eerste boek afgehandeld. Het gaat thans verder, om de doorvoering dezer *ὑπόθεσις* in de vier resteerende themata.

De philosophie der wetsidee kent geen grondindeelingen van het wijsgeerig onderzoekingsgebied. De themata ontwikkelen éénzelfde wijsgeerig grondprobleem in de momenten, welke in de wetsidee zijn samengevat.

Een eigenlijke *indeeling* van het wijsgerig onderzoekingsveld, in

den zin van de afgrenzing van zelfstandige probleem-gebieden, is in deze thematiseering niet bedoeld. Wij achten zulk een indeeling in strijd met den zin van het wijsgeerig denken, als op de zin-totaliteit gericht wetenschappelijk denken. In den geheelen gang van ons werk gaat het om den religieuzen zelfinkeer bij het wijsgeerig denken en daarbij laat zich geen enkel wijsgeerig probleem geisoleerd beschouwen.

Met name het *kennisprobleem* is niet met de positivistische richtingen in de criticistische immanentie-philosophie als een theoretisch probleem op zich zelve te stellen. Een ware transcendentale kennisleer is afhankelijk van de religieuze, alle theorie transcen-deerende, zelf-kennis in de kennis van God door Christus en spot daarom met alle isoleeringspogingen. Zij is: op de zin-totaliteit der kennis gerichte *theorie*, waarin onze zelfheid, wijsgeerig tot de grenzen denkende, tot zich zelve inkeert en daardoor zich op de grenzen en voorwaarden der tijdelijke kennis bezint.

Wat is, zoo bezien, de geheele philosophie anders dan kennis-theorie? Maar tegelijk blijkt bij zulk een opvatting van het probleem der tijdelijke kennis, dat wij met hetzelfde recht zouden kunnen zeggen: Wat is de geheele philosophie anders dan philosophie van de structuur der werkelijkheid en philosophie van den tijd? Want, daar in het licht onzer wetsidee de tijdelijke werkelijkheid in haar zin-samenhang een transcendent-religieuzen wortel heeft, waaraan wij in onze zelfheid deelhebben, beteekent het wijsgeerig onderzoek tegelijk in al zijn dimensies, op de zin-totaliteit in *den religieuzen zelf-inkeer gerichte structuur-theorie der tijdelijke werkelijkheid*. Ja, zonder religieuze zelf-bezinning op den zin van onzen tijdelijken kosmos ware de wijsbegeerte geen wezenlijke kennistheorie. Want onze tijdelijke kennis, zoowel in theorie als in naieve ervaring heeft slechts *zin* in den zin-samenhang der tijdelijke werkelijkheid!

Daarom is de gang van ons onderzoek naar de hierboven omschreven vier resteerende themata slechts te verstaan als een methodische explicatie, een methodische uitwikkeling van één zelfde grondprobleem in zijn verschillende aspecten naar de momenten,

welke in onze wetsidee zelve zijn samengevat: de idee van *archè, zin-totaliteit, Archimedisch punt*, zin-synthetisch onderscheiden en verbonden *zin-verscheidenheid* (in de wetskringen), *zin-samenhang* (tijd) in de *zin-verbondenheid* (zin-syntase) der werkelijkheid naar haar individualiteitsstructuur.

Slechts de wetsidee geeft rekenschap van het systeem en de methode der wijsbegeerte.

De philosophie der wetsidee erkent geen bijzondere wijsgeerige grondwetenschappen.

Geen plaats is in het licht onzer wetsidee voor bepaalde wijsgeerige *grondwetenschappen in den zin der immanentiephilosophie*. Nòch voor een 'geesteswetenschappelijke psychologie' in den trant van DILTHEY, nòch voor een 'phaenomenologie' in den trant van HUSSERL of SCHELER, nòch voor een 'Logik der Philosophie' in den trant van LASK, nòch voor een 'prima philosophia' in den trant der speculatieve metaphysica, nòch voor een kennis-critiek in den trant van HUME of KANT, nòch voor een 'critische ontologie' in den trant van NICOLAI HARTMANN, nòch voor een 'wijsgeerige ethiek' als grondwetenschap voor alle normatieve wetenschappen, nòch voor een 'wijsgeerige sociologie' als zulk een bijzondere grondwetenschap. De geheele gedachte, dat de wijsbegeerte in een *grond-wetenschap* zou moeten worden gefundeerd, is geworteld in het immanentie-standpunt, dat den grondnoemer voor de tijdelijke werkelijkheid binnen den kosmos (in synthetische denk-abstracties) zoekt en daardoor het wijsgeerig denken aftrekt van den Waarachtigen Oorsprong, van de ware zin-volheid van onzen kosmos en van de ware zelfheid.

De grondlegging der wijsbegeerte, welke wij in dit eerste boek in de leer der wetsidee gaven, mag niet als een *wijsgeerige grondwetenschap* in den zin van het immanentiestandpunt worden beschouwd, daar zij veeleer van de *boven-wijsgeerige ὑπόθεσις* van heel het wijsgeerig denken in de wetsidee theoretisch rekenschap geeft.

Binnen de tijdelijke zin-verscheidenheid, waarin het wijsgeerig

denken naar zijn immanente grenzen bevangen blijft, heeft geen enkele theoretische zin-synthesis recht op den titel van *grond*-noemer voor alle andere of althans voor een complex van andere. De wijsbegeerte der wiskunde, der physica, der biologie, der psychologie, logica, historiewetenschap, taalwetenschap, sociologie, economie, aesthetica, rechtswetenschap, ethiek en pistologie, vallen als 'philosophia specialis' onder het vijfde thema van de *bijzondere theorie der wetskringen binnen het kader van het tijdsprobleem*.

Doch geen enkele 'philosophia specialis' kan als wijsgeerige grond-wetenschap in den boven-bedoelden zin fungeeren. De bijzondere wijsbegeerte van een wetenschappelijk vakgebied heeft *als wijsbegeerte* slechts recht van bestaan, in zooverre zij de bijzondere grond-legging van een vakwetenschap, welke tot in de meest concrete vak-problemen haar apriorischen invloed geldend maakt, in het licht der wetsidee beschouwt, dwz. de grondproblemen der vakwetenschap in den alzijdigen zin-samenhang van den kosmos stelt en ze op de zin-volheid en de *Ἀρχή* betrekt. Een *geisoleerde* 'philosophia specialis' is een *contradictio in terminis!*

§ 3 - De verhouding der wijsbegeerte tot de vakwetenschappen.

Hier rijst echter de vraag, of de vakwetenschap niet onafhankelijk van de wijsbegeerte kan arbeiden. Met moeite, zoo zal men redeneeren, hebben de vakwetenschappen zich aan den moederschoot der wijsbegeerte ontworsteld. Hoe heeft niet de mathematische physica in den renaissancetijd en daarna moeten strijden voor haar onafhankelijkheid tegenover de Aristotelische natuur-philosophie, die met haar leer van de substantieele vormen aan ieder exact physicaal onderzoek in den weg stond! Hoe heeft niet de rechtswetenschap moeten kampen tegen de usurpaties van de rationalistische natuurrechtsphilosophie (WOLFF c.s.) op haar gebied! Het 'Hegelianisme' is vooral voor de beoefenaars der natuurwetenschap nog het schrikbeeld van een wijsbegeerte, die meent zich in de vakproblemen te kunnen mengen.

Het neutraliteitspostulaat, dat in de wijsbegeerte wordt verdedigd, en hier door ons onhoudbaar werd bevonden, schijnt ten aanzien van de *vakwetenschap* een veel deugdelijker rechtstitel te kunnen toonen.

Men is bereid, bepaalde terreinen als de logica, de ethiek en de aesthetica geheel aan de wijsbegeerte over te laten, wil daarnaast ook voor een bijzondere wijsbegeerte der vakgebieden en voor de algemeene wijsbegeerte een plaats inruimen. Doch op de gebieden, waar het vakwetenschappelijk denken met zijn eigen vakwetenschappelijke methoden arbeidt, wil men in 't belang van het objectieve vakwetenschappelijk onderzoek en van de wijsbegeerte zelve, een stevigen scheidsmuur tusschen philosophie en vakwetenschap handhaven.

De grensscheiding tusschen wijsbegeerte en vakwetenschap op niet-metaphysisch humanistisch standpunt.

De moderne humanistische immanentiephilosophie staat hier in 't algemeen[1)] aan de zijde van de vakwetenschap, waar deze laatste haar eisch van autonomie tegenover de wijsbegeerte geldend maakt.

Het heeft na de positivistische periode van de tweede helft der vorige eeuw, waarin de systematische wijsbegeerte volmaakt in

1) Toch vertoont zich van de zijde der moderne metaphysisch gerichte humanistische natuur-philosophie weder een reactie tegen de opvatting van haar lijdelijkheid tegenover de vakwetenschap. Zoo schreef HANS DRIESCH: 'sie (scl. die Naturphilosophie) will nicht nur den Naturwissenschaften eine Lenkerin sein, die ihnen sagt, welche Wege sie gehen m ü s s e n , und welche Wege sie n i c h t gehen d ü r f e n , sondern sie will auch für die Philosophie den einen von jenen Sammelpunkten bedeuten, in welche alle möglichen Wege des Denkens über Gegebenes zusammenlaufen, und welche ihrerseits Wege ausstrahlen lassen in jenes Gebiet, das das Ziel aller Philosophie ist, in die Lehre vom Wirklichen, vom Nicht-blosz-für-mich-sein: in die *Metaphysik*' (*Zwei Vorträge zur Naturphilosophie*, Leipzig 1910, S.21/2).
Zoodra inderdaad de humanistische natuur-philosophie weer den metaphysischen weg inslaat, moet zij op den duur de gesloten godsvrede met de vakwetenschap verbreken. DRIESCH erkent echter, dat de heerschende opvatting nog tegen hem is.

discrediet was gekomen, groote moeite gekost, voor haar weer een plaats onder de zon te veroveren en nu zij in onze eeuw weder tot hoog aanzien gestegen is, wil men zich hoeden voor de vroeger gemaakte fouten en de vakwetenschappen binnen haar gebied volkomen autonoom laten.

Terwijl nog KANT in zijn critische periode de driemensionale ruimte als aanschouwingsvorm tot een transcendentale voorwaarde voor de geometrische kennis had geproclameerd[1)] en verschillende van zijn volgelingen (L. RIPKE KÜHN e.a.) op dien grond zich tegen EINSTEIN's relativiteitstheorie keerden, haastten zich de Marburgsche Neo-Kantianen, om de kennis-theorie aan de inmiddels ontdekte niet-euclidische geometrieën (GAUSZ, LOBATSCHEWSKY, RIEMANN, BOLYAI e.a.) aan te passen.

Bij een uitsluitende oriënteering van de humanistische kennistheorie aan het 'Faktum' of (gelijk de Marburgers in de lijn hunner oorsprongsmethode liever zeggen) aan het 'Fieri' der mathematische natuurwetenschappen, wordt uiteraard een eventueele wijsgeerige critiek op methode en resultaten dezer wetenschappen onmogelijk. De 'algemeen-geldigheid' en autarkie van het wetenschappelijk denken in zijn heerschende denkrichting moet a priori worden aangenomen, daar het natuurwetenschappelijk denken op het rationalistisch immanentiestandpunt voor het 'gebied der natuurwerkelijkheid' de plaats inneemt, welke op Christelijk standpunt de goddelijke wereldorde bezit.

Dan is het ook slechts consequent, dat men de kennistheorie een veilig asyl tegenover het voortschrijdend proces van het vakwetenschappelijk denken tracht te verzekeren, door haar achter de ontwikkeling dezer wetenschappen te laten aanloopen.

De wijsbegeerte heeft dan niet *vóór* te lichten, maar *na* te lichten. En daarbij kan zij op de welwillende neutraliteit van het vakwetenschappelijk denken rekenen. De vakwetenschap gaat een-

1) Gelijk bekend had KANT in zijn vóór-critischen tijd de denkbaarheid van een niet-Euclidische ruimte uitgesproken. Vgl. zijn *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Krafte* (1747 § 9 ff) en *Allgem. Naturgeschichte des Himmels* (1755, III Abschn.).

voudig haar eigen gang en kan als vakwetenschap onverschillig blijven voor de wijze, waarop de wijsbegeerte in haar ‘hooge regionen’ den gang van het vakwetenschappelijk onderzoek kennistheoretisch wenscht uit te leggen. Zij blijft *wijsgeerig* en a priori *religieus neutraal*, meent zulks althans te kunnen blijven. Welke wetenschappen kunnen meer neutraal zijn dan de mathesis en de mathematische natuurwetenschappen?

Doch ook, bij een minder eenzijdige oriënteering der kennistheorie, bij een breuk met de alleenheerschappij van het methodemonisme van het humanistisch wetenschapsideaal, wordt toch in 't algemeen niet getornd aan de moderne grondgedachte, dat de vakwetenschappen, onbekommerd om den strijd der wijsgeerige instellingen, haar eigen gang hebben te bepalen en dat de wijsbegeerte eigenlijk een geheel van het vakwetenschappelijk denken afgescheiden onderzoekingsgebied heeft.

Men denke slechts aan de vroeger geschetste opvattingen van overigens onderling weer zoo verschillende denkers als RICKERT en LITT over de verhouding van philosophie en vakwetenschap.

Hoe diep zulke opvattingen ook in de kringen van wijsbegeerte en vakwetenschap zijn ingeworteld en hoe snel men ook gereed is, om een afwijkende opvatting ter zake als onwetenschappelijken terugval in de vóór-critische opvatting van de taak der wijsbegeerte te kwalificeeren, wij mogen ons zelfs door een overmachtige ‘communis opinio’ niet laten afschrikken, om vanuit Christelijk standpunt de heerschende grensscheiding tusschen philosophisch en vakwetenschappelijk denken aan een fundamenteele critiek te onderwerpen.

Wij zijn geen oogenblik blind voor de gevaren, waarin de, in het immanentiestandpunt gewortelde, speculatieve aprioristische metaphysica zich bij haar ingrijpen in de wetenschappelijke vakproblemen blootstelde. Wie ons dit geheele spectaculum miserabile nog eens voor oogen wil voeren, kan zich, althans wat ons betreft, die moeite besparen, omdat wij reeds bij voorbaat van de gevaren der speculatieve metaphysica overtuigd zijn.

De innerlijke onhoudbaarheid eener principieele grensscheiding.

Ik verstout mij hier echter tot de uitspraak, dat, hoe men de grenzen tusschen wijsbegeerte en vakwetenschap ook tracht te trekken, teneinde de laatste als wezenlijke *wetenschap* binnen haar onderzoekingsveld van de wijsbegeerte te emancipeeren, die pogingen tegen een ernstige critiek nimmer stand zullen kunnen houden.

Wanneer een vakwetenschap inderdaad een bepaalde zin-zijde der tijdelijke werkelijkheid wetenschappelijk zou kunnen onderzoeken zonder haar zin-samenhang met de andere zijden theoretisch in rekening te stellen, dan zou de autonomie der vakwetenschap tegenover de wijsbegeerte een goeden zin hebben.

Daar echter in zulk een ‘isolement met geblindeerde vensters’ geen vakwetenschappelijk denken mogelijk is, het vakwetenschappelijk denken veeleer voortdurend op den tijdelijken zin-samenhang der werkelijkheid is aangewezen en het nasporen van dien zin-samenhang in de tijdelijke werkelijkheid een werkzaamheid is, waarbij de onderzoeker noodzakelijk wijsgeerig positie moet kiezen in een erkenning of nivelleering van de zin-grenzen tusschen de wetskringen, is geen vakwetenschappelijk denken zonder bepaalden wijsgeerigen grondslag mogelijk.

Zelfs de vakwetenschappen, welke de beide eerste wetskringen van onzen kosmos, den getalskring en den ruimtekring, onderzoeken kunnen aan de bedoelde positie-keuze niet ontkomen.

De onmogelijkheid van een principieele grensscheiding tusschen wijsgeerig en vakwetenschappelijk denken in de mathesis, waardoor de vakwetenschap tegenover de wijsbegeerte autonoom zou worden.

Is de arithmetica als moderne systematische vakwetenschap mogelijk, zonder dat men (bewust of onbewust) wijsgeerig stelling heeft gekozen in de vraag naar de onderlinge verhouding en zin-samenhang tusschen de getalszijde, de ruimtelijke zijde, de bewegingszijde der werkelijkheid en het logisch denken? Is het

geoorloofd, in het vakwetenschappelijk arithmetisch denken den *ruimtezin* in den getalszin *in te dichten* en met DEDEKIND c.s. in zijn begrip van den getalszin het originaire continuiteits- en dimensionaliteitsmoment op te nemen? Is de mathesis in den zin der moderne logistiek eenvoudig ge-axiomatiseerde symbolische logica, welker waarheidscriterium louter hangt aan het principium contradictionis en het principium exclusi tertii? Heeft het zgn. transfinite getal inderdaad getalszin?

Kan men inderdaad de subjectszijde van den getalskring in rationalistische lijn tot een functie van het reeksprincipe (de getalswetmatigheid) herleiden en kan men dus inderdaad spreken van een actueel oneindig *getal?*

Woont in de zgn. aanschouwingsruimte originaire ruimtezin? Kan men spreken van een zuiver logische ruimte? Is de opvatting van de ruimte als punten-continuum geoorloofd? Mag het zgn. reëele getal als ruimtelijk punt worden geduid? Is in den originairen zin der ruimte beweging mogelijk?

Zie daar een geheele reeks wijsgeerige grondvragen, welke in het hart van het mathematisch denken zelve zich geldend maken en waartegenover de mathematicus niet wezenlijk neutraal kan blijven, grondvragen, waarin hij, al of niet met wijsgeerige zelfbezinning op zijn voor-onderstellingen, positie moet kiezen, omdat het vakwetenschappelijk denken in wezen, evenals het wijsgeerig denken, zin-onderscheidend en zin-verbindend theoretisch denken is. Bij de zgn. zuivere, 'niet toegepaste' mathesis wordt een grensscheiding tusschen wijsgeerig en vakwetenschappelijk denken juist daarom zoo problematisch, wijl het hier inderdaad *apriorische* wetenschappen geldt, welker resultaten niet aan het experiment zijn te toetsen. Juist de wijsbegeerte heeft immers, gelijk wij bij de behandeling van het kennisprobleem uitvoerig zullen betoogen, de apriorische structuur der tijdelijke werkelijkheid te onderzoeken, al mag deze apriorische structuur niet in metaphysisch- of criticistisch-constructieven zin worden verstaan.

Kan men nu tusschen de taak van de mathematische wetenschappen en die van de philosophie der wiskunde op deze wijze een

principieele grenslijn trekken, dat men zegt: de mathesis gaat op in het zakelijk onderzoek van haar mathematischen ‘Gegenstand’, de philosophie der mathesis heeft reflecteerend rekenschap te geven van de *mogelijkheid* der apriorisch-mathematische kennis?

Maar bij zulk een poging tot grensscheiding wordt de mathematica, gelijk zij feitelijk beoefend wordt, tot een ‘Faktum’, tot een ‘fait accompli’, waarop als zoodanig geen wijsgeerige critiek mogelijk is. En zulk een houding tegenover de vakwetenschap moge passen in het kader eener wetsidee, waarin het humanistisch wetenschapsideaal een grondleggende functie vervult, in de wijsbegeerte der wetsidee moet zij als een valsch dogmatische denkhouding worden afgewezen.

Inderdaad kan slechts de *wijsbegeerte* van de grondslagen der mathesis rekenschap geven, maar zij kan daarbij het eigenlijk vakwetenschappelijk mathematisch denken, dat in de techniek van berekening, constructie en deductie zijn brandpunt heeft, *daarom* geen autonomie toekennen, wijl de mathematicus noodwendig met subjectief wijsgeerige voor-onderstellingen moet opereeren, welke de wijsbegeerte op haar juistheid heeft te toetsen, *en die hare consequenties midden in de vakwetenschappelijke onderzoekingen openbaren*.

Een simpele herinnering aan den strijd tusschen logicistischformalisme, empirisme en intuitionisme in de mathesis moge volstaan om de juistheid van mijn opvatting, dat het wijsgeerig standpunt inderdaad het vakwetenschappelijk mathematisch onderzoek niet ongemoeid laat, te adstrueeren.

Voor de Christelijke wetenschapsbeschouwing bestaat inderdaad geen mogelijkheid, de moderne humanistische grens-scheiding tusschen wijsbegeerte en vakwetenschap te aanvaarden. Want deze laatste is niet slechts onwaar en misleidend, maar onttrekt bovendien het vakwetenschappelijk denken aan een critische toetsing op de juistheid zijner wijsgeerige voor-onderstellingen.

Men late zich toch niet op een dwaalspoor brengen. Een in wezen humanistische denkwijze in de wetenschap wordt niets Christelijker, door haar bij tijd en wijle met een bijbel-

tekst te illustreeren. Wanneer de Christelijk-religieuze instelling niet tot de kern van het vakwetenschappelijk denken, zijn wijsgeerige grondlegging doordringt, zijn methode en vraagstelling beinvloedt, dan doet men beter het woord ‘Christelijke wetenschap’ niet langer te gebruiken.

De positivistisch-nominalistische opvatting van het bloot technisch karakter van de constructieve vakwetenschappelijke begrippen en methoden.

De tusschen wijsbegeerte en vakwetenschap gesloten godsvrede, geformuleerd in de uitspraak: elk houde zich binnen eigen terrein, komt tenslotte neer op het sanctioneeren van de positivistisch-nominalistische denkwijze op het vakwetenschappelijk gebied. De vaktheoreticus is hierbij geneigd het zóó voor te stellen, als zou hij - althans in zijn constructieven arbeid - alleen met technische begrippen en methoden opereeren, die onafhankelijk zijn van de wijsgeerige en a fortiori van de religieuze instelling.

Zoo zal bv. de arithmeticus zeggen: Wanneer wij in ons vak opereeren met het begrip getalscontinuiteit of de dimensionaliteit van het getal, dan doen wij zulks zonder eenige wijsgeerige vooringenomenheid, uit zuiver technische overwegingen, eenvoudig omdat wij het op ons gebied practisch vinden, omdat wij er goede resultaten mee bereiken.

Zoo zal bv. een vak-jurist zeggen: Wanneer wij op ons gebied het begrip ‘rechtspersoon’ gebruiken in den zin van een denkconstructie, waaronder wij een geheel complex van rechtsverschijnselen samenvatten, dan geschiedt zulks uit louter *rechtstechnische* overweging, omdat wij het zoo doelmatig vinden. Wij laten de wijsbegeerte volkomen vrij, zich *achter* deze technische denkconstructie een reëel verband, dan wel een verzameling individuen of een louter gefingeerd ‘persoon’ te denken. Of, wanneer wij het positieve recht formeel-juridisch tot den staatswil terugvoeren en den wetgever formeel-juridisch almachtig verklaren, dan doen wij zulks los van elk rechtsphilosophisch standpunt, en los van ieder politiek staats-absolutisme. Wij gebruiken het begrip rechtsbron in louter formeelen zin, en drukken daarmede slechts uit,

dat alle positief recht zijn formeele gelding aan den staat ontleent. Maar wij laten de rechtswijsgeerige critiek volkomen vrij, om een bepaald positief recht onjuist, in strijd met de gerechtigheid te oordeelen, en tegen een materieel staatsabsolutisme den eisch der vrijheid van de persoonlijkheid geldend te maken.

De waarheid is intusschen deze, dat achter zulke vermeend technische begrippen, zich zeer positieve wijsgeerige postulaten verbergen.

De vakwetenschappen hebben op Christelijk-wijsgeerig standpunt alle, zonder onderscheid, bepaalde zin-zijden der tijdelijke werkelijkheid te onderzoeken, die door de goddelijke wereldorde (als 'kosmische wetsorde') in samenhang worden gehouden en elk door haar eigen wetten worden begrensd en bepaald. Maar de heerschende humanistische opvatting van de werkelijkheid vereenzelvigt de laatste met de zgn. 'empirische werkelijkheid', d.z. in wezen de (in zich zelve *ongenoegzame*) physisch-psychische *zijden* van de werkelijkheid. Het nominalistisch humanistisch wetsen subjectsbegrip speelt daarbij in zijn verschillende schakeeringen in het vakwetenschappelijk denken een fundamenteele rol, met name in de vermeend a-philosophische technische begrippen.

Functioneele en individualiteitsstructuur der werkelijkheid.

En de technisch-pragmatistische opvatting van het vakwetenschappelijk denken heeft onder het mom der wijsgeerige en 'weltanschauliche' neutraliteit inderdaad veel onheil gesticht, hetgeen zich vooral in de wetenschappen van de normatieve wetskringen geopenbaard heeft.

Om zulks duidelijk te maken, moet ik in dit verband een oogenblik vooruitgrijpen op de onderscheiding tusschen *functiebegrip* en *structuurbegrip der individualiteit*, een onderscheiding, welke wij eerst in het tweede en derde Boek uitvoerig kunnen uiteenzetten.

In iederen wetskring is nl. te onderscheiden:

1° - een algemeene *functioneele* samenhang, welke onafhankelijk van alle individueele verschillen in de binnen dezen

wetskring vervatte zin-zijde der werkelijkheid, alle individueele functies der dingen, resp. der menschelijke samenlevingsverbanden binnen den wetskring in onderlinge wetmatige correspondentie houdt en

2° - *de interne structuur-verschillen* binnen den wetskring zelve, welke slechts uit de individualiteits-structuur der volle tijdelijke werkelijkheid zijn te verstaan.

Aan den juridischen en aan den physischen wetskring moge ik dit onderscheid tusschen de *algemeen-functioneele* en de *individualiteits-structuur* der werkelijkheid voorloopig illustreeren.

In den zin des rechts staan alle rechtsverschijnselen onderling in een functioneelen samenhang. Naar de wets-(norm-)zijde van dezen wetskring gezien beteekent zulks, dat staatsrecht, burgerlijk privaatrecht, kerkrecht, intern vereenigingsrecht, volkenrecht etc. etc. onderling *niet los van elkander* fungeeren, maar in een *horizontaal-functioneel* verband staan, dat *door den functioneelen zin des rechts zelve is gewaarborgd*.

Zoolang men uitsluitend dezen algemeenen, functioneelen samenhang tusschen alle 'soorten recht' in het oog vat, abstraheert men van de *interne structuurverschillen*, welke zij onderling vertoonen. Deze beschouwing is uiteraard in hooge mate *abstract* en leert ons alleen de functioneele structuur van den juridischen wetskring kennen los van de individualiteits-structuur der volle tijdelijke werkelijkheid. Het is principieel onmogelijk de interne structuurverschillen tusschen staatsrecht, burgerlijk privaatrecht, kerkrecht etc. etc. louter met een juridisch functiebegrip te benaderen.

Zoo is ook in den physischen wetskring de algemeen-functioneele samenhang tusschen de verschijnselen in het oog te vatten los van alle interne structuur-verschillen, welke de werkelijkheid ook binnen dezen wetskring vertoont. De physica doet zulks door alle physische verschijnselen onder den functioneelen noemer der *energie*, resp. der *beweging*[1] te beschouwen.

1) M.i. verhouden zich *beweging* en *energie* als wets- en subjectszijde van denzelfden wetskring, die als zoodanig niet tot elkander te herleiden zijn.

Het physicale *functie-begrip* is een *systematisch* begrip bij uitstek, daar het er op berekend is den *universeelen, horizontalen* samenhang aller mogelijke physische verschijnselen binnen dezen wetskring te vatten.

Zoolang echter deze functioneele beschouwing de alleen-heerschappij heeft, verliest het wetenschappelijk denken de eigenlijke *natuur-dingen* met hun interne individualiteitsstructuur geheel uit het oog. Een boom, een dier etc. (maar ook het 'atoom', de 'molecule' en de 'cel') hebben ongetwijfeld een *physieke* functie in hun interne structuur als natuur-ding. Maar bij een uitsluitend *functioneele* beschouwing van de physische zijde der werkelijkheid is er in de energetische betrekkingen van het 'universum' niets, dat zich structureel als de physische structuur van een *boom*, of van een *dier*, zou afteekenen. Men ziet dan slechts de *externe*, boven alle interne structuur-verschillen uitgaande relaties der abstracte 'energie' of 'materie' welke men naar de *functioneele wetszijde* poogt te vatten. Voor deze functionalistische beschouwing was reeds de formuleering der gravitatiewet door NEWTON typeerend. Deze wet is inderdaad naar haar formuleering onafhankelijk van de individualiteitsstructuur der 'materie'. Zij beheerscht inderdaad het physisch *universum*. In het vallen van een potlood in mijn studeervertrek manifesteert zij zich evenzeer als in de bewegingen der planeten naar vaste banen.

Zal de physica inderdaad de interne structuur-verschillen in den zin der energie in het oog vatten, dan is daartoe het algemeene functiebegrip ontoereikend. Reeds de *chemie*, die in wezen denzelfden wetskring als de physica onderzoekt, komt met het algemeene functiebegrip alleen niet meer uit. De vrij zwevende electronen mogen slechts bloot-functioneele eigenschappen van beweging, aantrekking en afstooting vertoonen, zoodra zij gebonden binnen de structuur van atoom of molecuul fungeeren, vertoonen zich specifieke eigenschappen, waarin zich interne structuur-verschillen geldend maken (denk aan de 'electronen-ringen').

Het hier aan den juridischen en den physischen wetskring gedemonstreerde onderscheid tusschen *functioneele* en *individuali-*

teits-structuur der werkelijkheid gaat inderdaad voor *alle* wetskringen op, gelijk wij later uitvoerig zullen aantoonen.

Verabsoluteering van het functiebegrip met gelijktijdige insmokkeling van een specifiek structuurbegrip der individualiteit.

Wat hebben wij nu onder invloed van de technisch-pragmatistische, of positivistische beschouwing van de taak der vakwetenschappen zien gebeuren?

Door een *verabsoluteering* van het functiebegrip, dat bovendien - in de lijn van het continuiteitspostulaat van het humanistisch wetenschapsideaal - op een nivelleering van de modale zin-verscheidenheid der wetskringen berekend was, beproefde men de wezenlijke *individualiteits-structuren* binnen den onderzochten wetskring volledig te nivelleeren, doch schoof daarbij vaak onvoorziens - *onder het masker van het functie-begrip* - een specifieke individualiteitsstructuur aan alle andere onder, en vervalschte zoo het wetenschappelijke onderzoekingsveld grondig.

Daardoor werd het (vermeend) bloot-technisch functiebegrip in waarheid omgezet in een *pseudo-structuurbegrip van de individueele werkelijkheid!*

Zoo verabsoluteerde bv. de klassieke school in de economie en tenslotte evenzeer de moderne zgn. ‘reine Ökonomie’ de *maatschappelijke marktverhoudingen* ten koste van de *interne verbands-structuren* in het economisch leven. En zulks onder het masker van het abstracte functie-begrip.

Zoo verabsoluteerde het *juridische posivitisme* de rechtsvorming van het staatsverband naar zijn bijzondere structuur ten koste van de interne structuur van alle andere rechtsvorming en proclameerde dan - onder den schijn, alleen over het *positieve recht* te spreken - den *staatswil* tot eenige formeele geldingsbron *van alle positief recht*. Zoodat bv. ook het vrije maatschappelijk privaatrecht, het interne kerkrecht, het interne vereenigingsrecht etc. etc. als een door den staat bloot-*gedelegeerd* recht werden gevat!

De staat nu heeft evenals de overige verbanden der menschelijke samenleving een interne individualiteitsstructuur, welke principieel in *alle* wetskringen fungeert en juist daarom nimmer met het abstracte *functiebegrip* is te vatten. Wordt dus onder het mom van een bloot functioneele rechtsbeschouwing het geheele probleem der rechtsvorming aan den *staat* georiënteerd, dan *vervalscht* men inderdaad het functiebegrip.

Daarom is het goed, reeds in het tegenwoordig verband het volgende vast te stellen:

De verabsoluteering van het zgn. 'technisch', functionalistisch denken in het vakwetenschappelijk onderzoek is zoo weinig neutraal uit wijsgeerig en religieus oogpunt, dat zij veeleer - blijkens ons geheele onderzoek in het voorafgaand Deel - moet worden beschouwd als de vrucht van de nominalistische wetenschapsgedachte, die in het humanistisch wetenschapsideaal is gegrond. En de reactie, welke zich in den modernen tijd in de psychologie en in de wetenschappen der normatieve wetskringen tegen de alleen-heerschappij van deze wetenschapsgedachte geldend maakt, komt in hoofdzaak van de zijde eener 'geesteswetenschappelijke richting' waarin wij in het voorafgaand Deel slechts de irrationalistische tegenpool van het rationalistisch-naturalistisch wetenschapsideaal hebben leeren kennen.

De gebondenheid der zgn. 'empirische' vakwetenschappen aan de structuur der individueele werkelijkheid. De revolutie in de physica der XXe eeuw.

Ik zie bij dit alles geen oogenblik over het hoofd de sterke binding, welke de experimenteele en beschrijvende vakwetenschappen ondervinden door de werkelijkheid zelve zoowel naar haar functioneele als naar haar individualiteits-structuur. Ik ontken m.a.w. niet, dat de ontoereikendheid of onjuistheid van rationalistische, nivelleerende methoden in den loop van de ontwikkeling van het empirisch onderzoek, van zelve kan blijken. Zoo heeft bv. in de XXe eeuw de physica een revolutie doorgemaakt, waarin het

wetsbegrip, het materiebegrip en het physicale ruimte- en tijdsbegrip der functionalistische klassieke richting radicaal moesten worden prijsgegeven. Algemeene relativiteitstheorie en quantentheorie hebben NEWTON's physicaal wereldbeeld tot een bloot-*grens-geval* teruggebracht.

Het mechanistisch causaliteitsbegrip, dat in de lijn van het wetenschapsideaal, een volledige functionaliseering van de individueele subjectszijde der werkelijkheid beoogde, bleek fiasco te maken tegenover de, door het onderzoek ontsloten, micro-structuur van de physische zijde der werkelijkheid. PLANCK's ontdekking van de quanteling der energie, maakte het onmogelijk nog langer de subjectszijde van den physischen wetskring tot een bloot functioneelen, continu-causalen samenhang te herleiden. Gelijk quantentheorie en relativiteitstheorie radicaal braken met NEWTON's opvatting van de ‘materie’ als starre ‘substantieele’ vulling van een ‘absolute’ ruimte, met ‘werking’ in een ‘absoluten’ tijd.

De ontdekking der radio-activiteit leerde den physici een atoomverval kennen, dat geheel vanuit de interne atoom-structuur plaats grijpt, zonder dat daarvoor eenige functioneele oorzaak van buiten af is aan te geven.

Maar met de ontdekking van verschijnselen, welke zich met het klassiek-humanistisch functie-begrip niet laten vatten, is niet gewaarborgd, dat zij ook een juiste en daarbij wijsgeerig en religieus neutrale wetenschappelijke interpretatie zullen vinden. Veeleer blijkt juist bij de *leidende* figuren onder de natuur-onderzoekers, hoe hun kijk op de werkelijkheid van grondleggenden invloed is ook op hun vakwetenschappelijke instelling. Of was de strijd van de beroemde physici MACH en OSTWALD tegen de aanvaarding van reëele atomen, lichtgolven etc. en hun poging het physicale causaliteitsbegrip geheel in een neutraal mathematisch functiebegrip op te lossen, niet evident van hun positivistisch-humanistisch wetenschapsideaal afhankelijk? B. BAVINK heeft er op gewezen, dat ook de moderne richting in de physica, welke op het voetspoor van HEISENBERG en JORDAN zich voor een *principieele* prijsgave van het eigenlijk causaliteitsbegrip in de physica verklaarde, zulks

veelszins op de positivistisch-wijsgeerige gronden van MACH en AVENARIUS deed.[1)]

De strijd om de wijsgeerige grondslagen blijft niet buiten de kern der vakwetenschappelijke theorieën omgaan. Juist voor den wijsgeerig ongeschoolden vak-physicus, die zich blind staart op de 'technische' zijde van zijn vakgebied, dreigt het gevaar van een positivistisch-nominalistische beschouwing der physicale problemen en van een bloot technisch-constructieve opvatting der physicale begrippen, die hij eenvoudig heeft overgenomen, zonder haar wijsgeerige draagwijdte te doorzien.

Mag men zich als physicus op het standpunt stellen: Wanneer een mathematisch geformuleerde theorie maar op de meest eenvoudige wijze rekenschap geeft van den functioneelen samenhang der tot nu toe bekende verschijnselen, dan behoort ze als *waar* te worden aanvaard? Is m.a.w. het denk-economisch principe in den positivistischen en zgn. empirio-criticistischen zin, waarin het door MACH en AVENARIUS werd gevat, het eenig waarheidscriterium in de physica?

Ik denk hier bv. aan den scherpen strijd, niet slechts in philosophischen kring, maar ook in de vakkringen zelve, gevoerd om EINSTEIN's algemeene relativiteitstheorie.

Ik denk aan den strijd tusschen MAX PLANCK eenerzijds, SCHRÖDINGER, HEISENBERG, JORDAN e.a. anderzijds gevoerd over de vraag, of in principe, ook bij de moderne ontwikkeling der door PLANCK zelve gefundeerde quanten-theorie, het physicale causaliteitsbegrip in zijn klassieken zin nog valt te handhaven.

Deed het voor den Christelijken natuur-onderzoeker bij den vroegeren stand zijner vakwetenschap niet ter zake, dat de klassieke physica een in wezen rationalistisch wets- en subjectsbegrip huldigde, waarin de geheele individueele subjectszijde van den physischen wetskring principieel in de louter functionalistisch gevatte *wetszijde* werd opgelost? Moest m.a.w. het physicale determi-

1) *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften* (5e Ausg. 1933 S. 203). BAVINK zelf heeft zich thans op criticistisch-realistische gronden voor de prijsgave van het physicale causaliteitsbegrip uitgesproken.

nisme als waar worden aanvaard, zoolang het de toenmaals bekende verschijnselen voor het overgroote deel in een systematischfunctioneelen samenhang wist te stellen?

En gaat het den Christen-physicus niet aan, of een functionalistische, positivistische denkwijze in zijn vakwetenschap zich gerechtigd acht, de physica te vereenzelvigen met de conventionalistische opvatting, welke de zgn. *Weensche school* van haar heeft?

De verdediging van de autonomie der vakwetenschap van zgn. critisch-realistisch standpunt (BAVINK).

De zoo even genoemde natuur-philosoof B. BAVINK heeft getracht de autonomie der vakwetenschap tegenover de wijsbegeerte vanuit zgn. 'critisch-realistisch standpunt'[1] duidelijk te maken: 'Es handelt sich gar nicht zuerst darum,' zoo schrijft hij, 'mit welchen Denkmethoden und Denkmitteln wir an die Dinge heran zu gehen hätten, sondern darum, was bei diesem Herangehen, das wir ohne alle Erkenntnistheorie seit Jahrhunderten mit grösztem Erfolge ausgeübt haben, herausgekommen ist und mutmaszlich weiter herauskommen wird. Die ganze Frage ist gar keine Frage der Erkenntnistheorie, sondern eine

1) Het criticistisch realisme (v. HARTMANN, RIEHL, MESSER, KÜLPE e.a.) is van KANT's criticistische opvatting der werkelijkheid uitgegaan, kent echter aan de 'denk-categorieën', in tegenstelling met KANT, een betrokkenheid op de 'Dinge an sich' toe. Deze richting verwerpt dus de a-logische opvatting van het 'natuur-ding op zich zelve'. Dit is een klaarblijkelijke terug-val in de metaphysica van het humanistisch wetenschapsideaal. Van 'wetskringen' als zin-zijden der werkelijkheid weet het 'critisch-realisme' evenmin als KANT zelf. Het stelt tegenover KANT's 'transcendentaal-idealisme' slechts een realisme van de 'natuur op zich zelve'.
BAVINK meent, dat de categorieën slechts uit een aposteriorisch natuurwetenschappelijk onderzoek zijn te winnen. Hij verwerpt KANT's categorieën der relatie als strijdig met den huidigen stand der physica. Daartegenover kent hij aan KANT's teleologische natuur-beschouwing niet slechts een fictieve, maar een reëele beteekenis toe voor de 'natuur op zich zelve'.
Het criticistisch realisme moet echter krachtens zijn criticistische instelling de naieve werkelijkheidservaring misvatten en afwijzen.
Daarover uitvoeriger in het derde Boek!

Frage der Ontologie, d.h. es kommt nicht darauf an, wie ich mir die Welt denken soll oder kann oder musz, sondern wie sie wirklich ist.'[1)]

Maar deze schijnbaar wijsgeerig zoo neutrale uitspraak is inderdaad geheel afhankelijk van een zeer omlijnden apriorischen wijsgeerigen kijk op den kosmos. Zij heeft immers slechts zin, wanneer men een constellatie van de werkelijkheid aanneemt, waarin het 'physisch universum' zich tegenover het menschelijk denken verhoudt als een 'Ding an sich', een constellatie m.a.w. waarin de 'werkelijkheid' zou zijn *afgesloten* in haar vóór-zinnelijke zgn. 'natuurzijden'.[2)] Waarmede ook samenhangt BAVINK's instemming met de metaphysisch-humanistische opvatting in zake het bloot subjectief karakter der zgn. 'secundaire kwaliteiten' (d.z. de objectief zinnelijke eigenschappen van kleur, reuk, smaak etc.).[3)]

Wanneer echter de ware toestand deze is, dat de kosmische werkelijkheid als een universeel-tijdelijke zin-samenhang zich niet in hare natuurzijden *laat* afsluiten, dat m.a.w. de physische zinzijde *niet* los is van de *psychisch-zinnelijke* en *logische*, dat er *in de werkelijkheid zelve* subject-object-verhoudingen bestaan, welke ieder spreken van een 'natuur op zich zelve' zin-loos maken, dan valt met BAVINK's *kijk* op die werkelijkheid ook zijn opvatting van de volstrekte autonomie der vakwetenschap tegenover de wijsbegeerte.

De physische zin-zijde der kosmische werkelijkheid laat zich nu eenmaal niet door het wetenschappelijk denken vatten los van een subjectief inzicht in de onderlinge verhouding en samenhang der zin-zijden binnen den kosmischen tijd.

1) t.a.p. S. 204.
2) Dat BAVINK 'natuur' en 'rede' niet als twee onoverbrugbaar gescheiden rijken, maar veeleer de 'natuur' in diepsten grond zelve 'rational' vat, ligt geheel in de lijn van het criticistisch realisme. Zie a.w. S. 239 ff.
3) t.a.p. S. 73. Ik spreek hier van *'objectief' in verband met de psychische subjectiviteit*, waarover eerst later nader.

Het experiment leert ons niet een star gegeven werkelijkheid kennen, doch een zin-zijde dier werkelijkheid, welke onder leiding van het theoretisch denken in een proces van zin-verdieping en ontsluiting begrepen is.

Zij 'beeldt zich' in het vakwetenschappelijk denken niet 'af' als op een gevoelige plaat, ze is evenmin *op zich zelve* naar theoretische categorieën geordend, doch ze moet veeleer krachtens de structuur van den kosmos zelve, in dit denken subjectief be-grepen en geïnterpreteerd - en daardoor *logisch ontsloten* worden. En daarbij komt juist alles aan op de vraag, *hoe* de physische zijde der werkelijkheid wetenschappelijk *behoort* te worden gevat. Want de ware stand van zaken is, naar wij in het tweede Boek uitvoerig zullen aantoonen, *deze*, dat in het physicaal onderzoek de physische wetskring zijn zin *ontsluit* onder *leiding van het theoretisch denken*.

Reeds het *experiment* leert ons niet de physische zin-zijde der werkelijkheid kennen als een *starre*, statisch *gegeven* werkelijkheid, maar als een zin-zijde, welke zich onder leiding van het wetenschappelijk denken verdiept en ontsluit in een theoretische *vorming*.

De geheele experimenteele methode is in wezen een isoleeringsen abstraheeringsmethode, welke ons nimmer een bloot *gegeven* werkelijkheid leert kennen, doch veeleer een *ontsloten, in haar zin verdiepte dynamische zijde* der werkelijkheid, welke *los van het theoretisch denken* als zoodanig niet existeert. Het theoretisch denken is niet *scheppend*, maar is wel - krachtens de goddelijke wereldorde - aangelegd op een theoretische verdieping van de in de naieve ervaring structureel gegeven 'natuur'-werkelijkheid, die zelve hare *objectief-logische zijde* heeft.

Dat, gelijk BAVINK meent, de physica eeuwenlang *zonder alle kennistheorie*, de grootste resultaten zou hebben bereikt is een sterk misleidende voorstelling, hem als wijsgeerig geschoold denker onwaardig! Juist is alleen, dat de moderne mathematische physica op kennistheoretische voor-onderstellingen rust, welke sinds GALILEI en

NEWTON algemeen zijn aanvaard,[1)] en dat krachtens het eigenaardig *verbands*karakter der wetenschap, waarin steeds leidende denkers den boventoon voeren, de meeste vak-physici op deze kennistheoretische grondslagen voortarbeiden *zonder zich zelfs van het wijsgeerig karakter daarvan bewust te zijn*. Maar juist in dit opereeren met, den onderzoeker niet als zoodanig *eigen* gemaakte, wijsgeerige voor-onderstellingen schuilt voor den Christenphysicus het groote gevaar.

Want het was diezelfde kennistheoretische richting, welke bij al haar ontzaggelijke verdienste voor de grondlegging der physica sinds GALILEI, de bloote *subjectiviteit* van de psychisch-zinnelijke zijde der werkelijkheid leerde en het functionalistisch denken in de vakwetenschap de alleen-heerschappij verzekerde. Dezelfde richting ook, welke de pretentie voerde om de 'ware werkelijkheid' te leeren kennen *in tegenstelling tot de naieve ervaring*, waarbij deze naieve ervaring in een geheel valsch licht werd gesteld.

En BAVINK, die de wijsgeerige neutraliteit der physica met schijnbaar zoo sterke argumenten verdedigde, doet dit met inbreng van al deze vooroordeelen, die de grenzen van het vakwetenschappelijk denken verre overschrijden. Hij moge sterk staan in zijn principieele afwijzing van het aprioristisch rationalisme zoowel als van het conventionalistisch nominalisme der zgn. *Weensche school* (MACH c.s.), zijn opvatting i.z. de volstrekte autonomie der physica tegenover de wijsbegeerte is in geen geval zelve *wijsgeerig neutraal*, doch, gelijk wij zagen, van een bepaalden wijsgeerigen kijk op de werkelijkheid afhankelijk.

Het beroep op de 'werkelijkheid' is in het vakwetenschappelijk onderzoek nimmer wijsgeerig en religieus neutraal. Het 'Historisme' in de vakwetenschap.

Het beroep op de 'werkelijkheid' is in het vakwetenschappelijk onderzoek nimmer wijsgeerig en religieus onbevooroordeeld. Ik

1) Men denke slechts aan de toepassing van het mathematisch functiebegrip en aan de invoering der exacte methode van experimenteeren, zonder welke geen physica mogelijk is.

moge daarop in dit verband nog bijzonder wijzen met betrekking tot de *historiewetenschap*. Het was naar ik meen RANKE, die van deze wetenschap getuigde, dat zij het gebeurde slechts heeft vast te stellen 'wie es wirklich gewesen sei'. Maar in dit woord 'werkelijk' schuilt toch inderdaad een valstrik. De historiewetenschap kan zoo min als eenige andere vakwetenschap de tijdelijke werkelijkheid anders dan *in een bepaalde zin-zijde* (zij 't al in theoretisch zinsverband met de andere zijden) onderzoeken en zij is daarbij theoretisch zin-verbindend en -onderscheidend werkzaam, haar materiaal historisch groepeerend en duidende, maar steeds in een theoretische *uiteen-stelling* van de volle tijdelijke werkelijkheid, zonder welke uiteenstelling zij haar historisch gezichtspunt niet zou kunnen fixeeren.

Geen enkele vakwetenschap heeft inderdaad - gelijk wij in het tweede Boek zullen aantoonen - *de werkelijkheid zelve* tot 'Gegenstand', doch alleen een methodisch geabstraheerde *zin-zijde* dier werkelijkheid.

Hoe licht dringt bij het historisch onderzoek, dat de historische zin-zijde uiteraard slechts in theoretischen samenhang met de overige zijden der werkelijkheid kan vatten, een *historistische* werkelijkheidsbeschouwing in de vakwetenschap door, een werkelijkheidsbeschouwing, die de zin-grenzen tusschen de normatieve wetskringen nivelleert en de subjectszijde van al deze wetskringen onder *historischen* noemer brengt! In Deel II van dit Boek zagen wij, hoe dit Historisme tenslotte in de grondlegging van het vakwetenschappelijk denken zelve zich geldend maakte.

De Historische school in de rechtswetenschap proclameerde het positieve recht tot een 'historisches Gebilde'.

Waar voor de historische beschouwing van den *staat* zijn *historische machtszijde* centraal is, drong onder invloed van het Historisme de opvatting door, dat het *werkelijk* staatsverband *als geheel genomen*, naar zijn wezen een *macht*sorganisatie is. M.a.w. de werkelijkheid van den staat werd hier theoretisch *afgesloten* in zijn historische zin-zijde!

Hier was het weer de *functionalistische* beschouwingswijze, die

onder vigeur van een historistischen kijk op de werkelijkheid, van de *individualiteits-structuur* van het staatsverband meende rekenschap te kunnen geven. In waarheid werd hier de geheele werkelijkheids-structuur van den staat vervalscht. Want de werkelijkheid van den staat is in zijn historische zin-zijde niet *af te sluiten* en is dus niet *zuiver-historisch* te vatten, zoomin hij *zuiver-juridisch*, *zuiver-psychologisch*, of *zuiver sociologisch* te vatten is.

Wie zulks toch beproeft en dan het liefst onder het masker der wijsgeerige en religieuze neutraliteit, geeft een scheeve theoretische abstractie voor ware werkelijkheid uit.

Hoe heeft niet de school van SCHMOLLER het middeleeuwsche staatsbeeld onbewust vervalscht door het uitsluitend met economisch-historische onderzoekingsmethoden te willen benaderen en naar het schema van het economisch gequalificeerde *vroonhofverband* alle wezenlijk publiekrechtelijke verhoudingen der Middeleeuwen te *construeeren* en daarmede van haar publiekrechtelijken *zin* te berooven.

De strijd tusschen de functionalistisch-mechanistische, de metaphysisch-vitalistische en holistische richtingen in de moderne biologie.

En is het ten aanzien van de verabsoluteering eener functionalistische beschouwingswijze der werkelijkheid niet principieel evenzoo gesteld in de *biologie*, waar in deze vakwetenschap de evolutietheorie een mechanistisch-genetisch soortbegrip ging ontwikkelen, dat principieel op een nivelleering van de interne structuurprincipes der individualiteit was berekend, zonder zich daarbij aan de zin-grenzen van het biologisch denken te storen? Hoe zou men anders van biologisch-evolutionistische zijde in ernst hebben kunnen meenen het ontstaan van den ‘mensch’ *vakwetenschappelijk* te kunnen verklaren?

Men denke voorts aan den scherpen strijd tusschen de *mechanistische*, de *neo-vitalistische* en de op verzoening dezer anti-these berekende zgn. *holistische* richtingen in de moderne biologie.

De eerste opereert met het mechanistisch functiebegrip en is

uit op een totale uitschakeling van den eigenlijken *organischen levenszin* uit het biologisch onderzoek.

De tweede richting, die op het voetspoor van DRIESCH de ontoereikendheid der mechanistische methode aan het biologisch onderzoekingsmateriaal zelve heeft ingezien, grijpt terug naar een metaphysisch entelechiebegrip en wil het functiebegrip dus weer door een 'substantiebegrip' in den metaphysieken zin des woords corrigeeren. Beiden gaan in wezen uit van een reeds in de physica verouderd mechanistisch causaliteitsbegrip.

Deze wijsgeerige strijd om de grondslagen der biologie als vakwetenschap, die midden in de *vak*-problemen ingrijpt,[1)] wordt tot nu toe geheel binnen het kader der humanistische wetenschapsbeschouwing uitgestreden. Zal de Christen-bioloog zijn wetenschappelijk geweten kunnen geruststellen door binnen het door het Humanisme afgegrensde wetenschappelijk strijdperk voor één dezer richtingen positie te kiezen?

Of zal hij het het veiligst oordeelen, zich achter een positivistisch neutraliteitsmasker te verschuilen?

Het is in wezen een naief, dwz. den denker in zijn wijsgeerige voor-onderstellingen *verborgen*, positivisme, dat in de vakwetenschap de neutraliteitsidee tot de *heerschende* heeft gemaakt.

Maar die positivistische opvatting der vakwetenschappen is over de geheele linie onvereenigbaar met de Christelijke wetenschapsgedachte.

Het thema: de verhouding van vakwetenschap en Christelijke wijsbegeerte, is hier uiteraard slechts provisioneel binnen het grondleggend kader der Calvinistisch-Christelijke wetsidee aan de orde gesteld.

Eerst na de ontwikkeling van het wijsgeerig systeem in den tweeden, derden en vooral den nog later volgenden vierden band van dit werk, kan concreter blijken, op welke wijze ik mij de

1) Wie zich hiervan een scherp beeld wil vormen leze het werk van Prof. Dr R. WOLTERECK *Grundzüge einer allgemeinen Biologie* (1932).

wederzijdsche doordringing van Christelijke wijsbegeerte en Christelijke vakwetenschap voorstel.

In het tegenwoordig verband kwam het er slechts op aan, voorloopig vast te stellen, dat de moderne humanistische grensscheiding tusschen vakwetenschap en wijsbegeerte in het licht der Christelijke wetsidee niet is te handhaven, gelijk ze eigenlijk ook op het standpunt der humanistische wetsidee niet tegen een ernstige immanente critiek bestand is.

De vakwetenschappen moeten den zin-samenhang tusschen de wetskringen in rekening stellen, zij moeten een wets- en subjectsbegrip hanteeren, zij moeten positie kiezen in de vraag of de zinzijden der werkelijkheid al of niet souvereiniteit in eigen kring bezitten, zij moeten positie kiezen in de vraag, of het functiebegrip, dat uitsluitend den functioneelen samenhang binnen de onderzochte zin-zijde der werkelijkheid in rekening stelt, zonder van de individueele structuren daarbinnen rekenschap te geven, in het vakwetenschappelijk denken toereikend is. Zij moeten zich voor alles rekenschap geven van den *zin* der door haar gehanteerde begrippen en van het *criterium der waarheid*.

De bloot-technische opvatting van al zulke fundamenteel-wijsgeerige problemen, beteekent reeds een positieve wijsgeerige stellingkeuze op vakwetenschappelijk terrein, maar zulk eene, die niet tot het peil der religieus-wijsgeerige zelf-bezinning is gekomen.

Op het Christelijk standpunt, dat ernst maakt met de allesbeheerschende beteekenis der Christelijke religie, kan zulk een opvatting in geen geval ernstig in aanmerking komen.

Zal met de idee der Christelijke wetenschap inderdaad ernst worden gemaakt, dan kan de Christelijke wijsbegeerte de vakwetenschap in haar heerschende denkrichtingen niet critiekloos als ‘factum’ aanvaarden, doch moet zij veeleer de grondleggingen van alle vakwetenschappen zonder onderscheid aan een fundamenteele, geen vooroordeelen ontziende, critiek onderwerpen. Ook al erkennen wij aanstonds, dat slechts de Christelijke vak-theoretici zelve in staat zijn de wijsbegeerte der wetsidee voor hun vakgebied vruchtbaar te maken.